جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية - تونس I

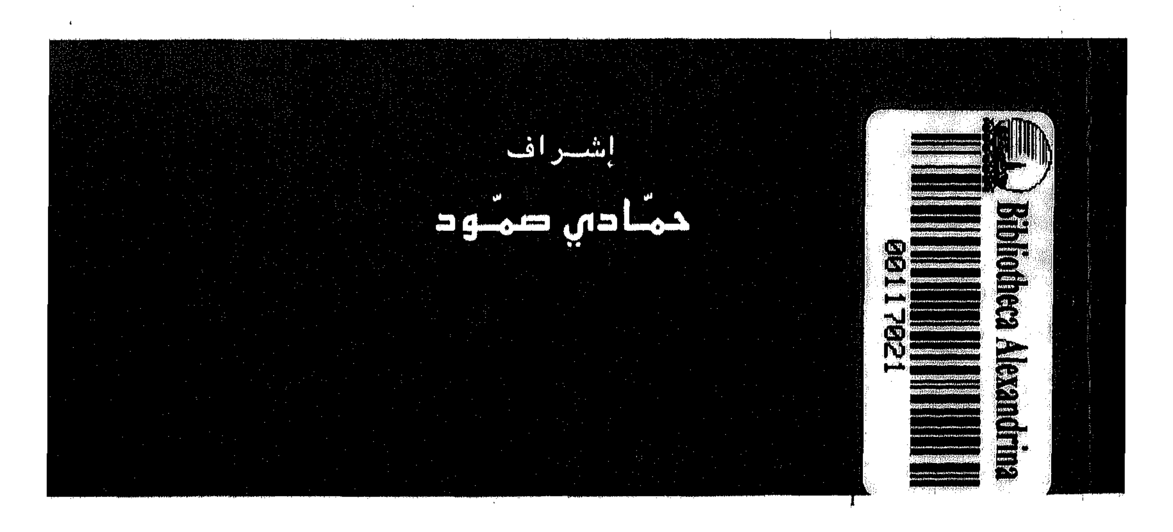
كلية الآداب منوبة

سلسلة : آداب

مجلد : XXXIX

فريق البحث في البلاغة والحجاج

أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم



إشراف

حمّادي صمّود

ر.د.م.ك. : 9973-936-21-3

جامعة الآداب والفنون والعلوم الانسانية
تونس I
كلية الاداب منوبة

فريق البحث في البلاغة والحجاج

أهم نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم

إشراف
حمادي صمود

أعدت هذه البحوث بدعم مادّيّ من الادارة العامة للبحث العلمي بوزارة التعليم العالي وتولّت كلية الآداب بمنّوبة مشكورة طبعها.

فهرس المحتوى

مقدمة

يعتبر التراث البلاغي العربي جملة وتفصيلا عرضا لمختلف الأساليب المتصلة بظاهر القول لا يتجاوز تصرف الشاعر والأديب في اللغة واستعمالها استعمالا يدعم طاقتها التعبيرية ويضاعفها، فالبلاغة من هذا المنظور بلاغة «عبارة» وجملة لا بلاغة خطاب وسياسة القول وأساليب ترويجه ونفاذه إلى النفوس، إن هذه النظرة إلى علم البلاغة يؤيدها تطور التأليف فيه، فجمع ما يسمى بالأساليب البلاغية وتصنيفها ورسم مفاهيمها بشبكة من المصطلحات والتمثيل لها بشواهد من القرآن والشعر وسائر ما يعتبر كلا ما بليغا كل ذلك من مسوغات هذه النظرة ومبرراتها. وهذا ما يدعو إلى التساؤل عن أسباب ذلك بل عن حقيقة أمره، فهل دارت البلاغة منذ نشأتها وفي نصوصها المؤسسة في هذا المجال الضيّق؟ أو ليس في تلك النصوص وفي غيرها من المصنفات الهامة اللتي تعاقبت طيلة أربعة أو خمسة قرون ما يحيل على خصائص الخطاب الأخرى؟ هل اتسمت البلاغة العربية «بالانحسار» منذ نشأتها في حين أنّ البلاغات المتولدة عن التراث اليوناني والروماني لم تتسم به إلا في عصور متأخرة؟

هذه أسئلة ألقاها حمادي صمود هنا وفي كتابات أخرى انطلاقا من الاعتبار السائد بأن النظريات البلاغية العربية «قامت على دمج

المسلكين الخطابي الشعري»، لكن إذا كان الأمر كذلك فلم لم تول المصنفات البلاغية اهتماما بخصائص الخطابة غير اللغوي منها؟ هذه الإشكالية هي التي كما يبدو لنا - حملته على تكوين حلقة بحث جمع فيها نخبة من الدارسين الباحثين قصد النظر في «البلاغة والحجاج» بل في الحجاج في علاقته بالبلاغة لأنه هو الذي يبدو في نهاية الأمر مغمورا في التراث البلاغي حسب النظرة السائدة إليه.

لا يخفى أن النظر في الحجاج والبحث في أصنافه وتقنياته لا يتسنّى بدون الانطلاق من بداية التنظير وآراء سقراط وأفلاطون وخاصة مؤلفات أرسطو وأهمها في هذا المجال أي الخطابة. لذا عكف هشام الريفي على دراسة هذا التراث فاستعرض في بحثه الطويل الطريف بما عبر عنه من آراء وتأويلات شخصية في القضايا التي كانت موضوع خلاف بين الدارسين والشراح والمعلقين استعرض آراء أفلاطون في الحجاج وخاصة آراء أرسطو وما تمثله من قفزة نوعية بالنظر إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أهم سماتها التمييز بين القول الذي يفضي إلى اليقين والقول الذي يهدف إلى الإقناع في مجال المحتمل. وقد اعتمد هشام الريفي في بحثه على آثار أرسطو من ناحية ومصنفات دارسيه قديما وحديثا وخاصة أقوال الشراح من الفلاسفة المسلمين مما فتح له آفاقا لعلّ بعضها لم يعتمده غيره ممن لم يتسنّ لهم الاطلاع على شروحهم وبصفة أعم الفكر العربي الإسلامي.

وإذا كان الاهتمام بالحجاج قديما قدم التراث اليوناني فهو اليوم موضوع مصنفات كثيرة من وضع عدد من أئمة الفكر الحديث في اللغة والفلسفة. لذا كان لزاما على حلقة البحث أن يغوص أعضاؤها في هذه المصنفات ليستخلصوا أهم ما جاء فيها بحثا عن وجهات النظر التي توخاها أصحابها. وقد اختير منها أربعة مؤلفات قدّم أولها عبدالله صولة ويتناول موضوع الحجاج في علاقته بالخطابة والاستدلال قصد تخليصه مما قد تتهم به الخطابة من المغالطة والمناورة ومما يفضي إليه الاستدلال من

وضع المخاطب في وضع ضرورة وخشوع، وقدّم شكري المبخوت المصنف الثاني وهو يندرج في تيار تداولي خاص سمّي بالتداولية المدمجة القائمة على اعتبار الحجاج محكوما بقيود اللغة متأصلا في أبنيتها، وقدّم محمد علي القارصي الكتاب الثالث وهو يؤسس نظرية «المساءلة» التي هي وظيفة الفلسفة في نظر مؤلفه وهذا يجرّه طبعا إلى النظر في مكونات الكلام وفي علاقة السؤال بالجواب وعلاقة الفلسفة بالخطابة والبلاغة. أما المصنف الرابع فقدّمه محمد النويري وموضوعه نقد الحجاج من خلال النظر في أصناف «البرالوجيسم» أو ما سماه العارض بالأساليب المغالطية.

إن عرض محتوى هذه المصنفات الصعبة عمل هام في حدّ ذاته لما اقتضاه من أعضاء حلقة البحث من قراءة متأنية لها قصد تمثل ما جاء فيها والرجوع أحيانا إلى التراث اليوناني بل الفلسفي عامة لأنها لم توضع بمعزل عنه، كما أنها تساعد على رسم الإطار الذي ينبغي أن يراعي في إعادة قراء التنراث البلاغي.

وكان البحث الذي قدم به «شيخ» الحلقة حمادي صمود لهذه العرؤض نظرة تأليفية إلى البلاغة والخطابة والحجاج عرض فيه بإيجاز آراء أرسطو في الخطابة ومقوماتها وما طرأ عليها عبر العصور من تقلّص كما وضع إشكالية البلاغة العربية إشكالية محتواها وإشكالية قراءتها، ووقف في النهاية عندما طرأ حديثا على بلاغة العبارة من حصرها في عدد محدود من العلاقات وعندما شاع من بلاغة الإشهار. والسؤال المطروح أولا هو لماذا تبدو البلاغة العربية بلاغة عبارة وشكل؟ ولماذا لم تتجه عنايتها إلى جوانب أخرى من «القول الخطابي» من «بصر بالحجة» وترتيب لأقسامه ودور كل منها وخاتمته فضلا عن كل ما يتعلق بصاحب الخطاب ومتقبله؟ ويكتسب السؤال وجاهته إذا ما أخذت بعين الاعتبار كتابات الجاحظ في «البيان والتبيين» و«الحيوان» وهي بلا شك أبرز النصوص المؤسسة للبلاغة العربية، ففي هذه الكتابات من الملاحظات والإشارات ما يدلّ على وعي أبي عثمان بأهمية الجوانب المذكورة ودورها

في «العملية التخاطبية» عامة والخطبة خاصة. وليس ذلك بالغريب من «رجل محاجّة ومناظرة» «كالجاحظ» عارف بتصاريف الكلام ووجوه الاحتجاج «لكن كأنّ هذا الوعي لم يتجاوز صاحبه ولم يتسرّب إلى التصانيف البلاغية والنقدية التي أصبحت ابتداء من القرن الرابع «مسردا بالوجوه والصور وأنماط البديع...» ولم يتغيّر الأمر مع عبد القاهر الجرجاني الذي يعدّ صنو الجاحظ في تاريخ التفكير في اللغة والخطاب فهو وإن كان صاحب جدل وحجاج لم يفتح آفاق «دراسة الخطاب في أبعاده الاستدلالية المنطقية».

يرى حمادي صمود أن الجواب عن هذه الأسئلة يمكن أنْ يكمن في دواعي نشأة البلاغة العربية وكذلك خصائص المجتمع العربي الإسلامي، فقد نشأت البلاغة في «أحضان الشعر» والشعر فضله في هيئة القول فيه لا في قدرته على «قول الحقيقة» والمقارعة بالحجة. ولئن كان للقرآن أثر حاسم في البلاغة وفي إثراء مادتها وتبلور مفاهيمها ومصطلحاتها فإن البحث عن أسباب الإعجاز اتجه أساسا إلى أساليب القول فيه لا إلى مناهج الأدلة لأنه تحدّى قوما يمثّل الشعر نمطهم الغالب و«معقد القيمة الأدبية لديهم» ولعله من المفارقات أن الخطابة كانت أداة في الصراع على السلطة بين علي ومعاوية ووسيلة هامة من وسائل تركيزها فدعمها، فكان يمكن أن يكون ذلك فرصة لإرساء سنّة التسامح في المجتمع العربي الإسلامي بقبول الرأي المخالف والإقناع بنسبية الأمور في الحياة الدنيا، لكن الغلبة كانت للسيف يفرض الائتلاف والاقتداء بنموذج يعتبر الأمثل في الحياة وفي الخطاب، فلم يبق موجب للبلاغة أن تأخذ بعين الاعتبار ما يمكّن الخطاب من التعبير عنه من مختلف الآراء ومتباين المواقف وإنما همّها أن تحدد وسائل التعبير وما يعتبر ضامنا للبيان والوضوح فالقول البليغ شفّاف لا يمكن أن يكون معناه مثار خلاف وجدال.

تفتح مقدّمة حمادي صمّود آفاقا للبحث لا في تاريخ البلاغة العربية فحسب لكن أيضا في تاريخ علوم إسلامية أخرى لتفهّم نشأتها

وتطور التأليف فيها وتفهّم الوجهة التي اتجهتها نحو سلطة المصنّف والاكتفاء بها ضامنة لوجاهة ما يعرض وحقيقة ما يقال.

لكن إذا كان هذا ما يساعد على تفسير اتسام البلاغة العربية بالانحسار منذ نشأتها أو على الأقل منذ مراحل تطورها الأولى فبم نفسّر انحسار البلاغة في ثقافات أخرى؟ لم تخلصّت هي الأخرى - وإن في عصور متأخرة - من مقوّمات الخطابة وخصائص الحجاج فانحصرت بدورها في «العبارة»؟

لا شك أنّ بعض مظاهر انحسارها أرجع منذ القديم إلى موت المؤسسات الجمهورية وتسلّط الحكام الطغاة..... لكن لم تواصل الانحسار ولم تستعد الخطابة مكانتها في القرن الثامن عشر عصر «الأنوار» لما اتسم به من الدعوة إلى التمسك بالعقل وإلى التسامح في الرأي وضمان حريّة المعتقد؟ فقد وضعت في هذا القرن التآليف الأولى في البلاغة فانحصرت في «المجازات والوجوه والصور».

يبدو لنا أنه بجانب التفسير الذي يراعي ظروف المجتمع ومعتقداته ومؤسساته وملابساته السياسية والاجتماعية والثقافية لعلّه يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار طبيعة المادة التي توضع فيها المصنفات ما يمكن ضبطه وحصره وتقنينه منها وما يستعصى عن كل ذلك. فالمجازات والصور بمختلف أصنافها والمحسنات اللفظية كل ذلك يبدو قابلا للتحديد والتصنيف ولربّما للتقعيد، فلا غرابة أن توضع له المصنفات، وما سوى ذلك من طرائق الاحتجاج وظروف الخطاب وترتيب أقسامه ومقدماته وخواتمه كل هذا أشدّ استعصاء عن التقنين وخاصة عن مدّ المتكلم بقواعد عمليّة تضمن إن اعتمدها لخطابه النّفاذ.

من إيجابيات هذا المصنف أنه ثمرة عمل جماعي شاركت فيه ثلّة من الباحثين من خريجي الجامعة التونسية آمنوا بأن تشعّب المعرفة وتنوع البحوث العلمية وتعقدها لا يمكّن من الإلمام بما يجدّ في العالم إلا بتظافر الجهود والتعاون بين الباحثين.

وتكمن أهميته أيضا في كونه يبدو لنا جانبا من مشروع أوسع يروم أصحابه إعادة النظر في التراث البلاغي العربي وفي شعب أخرى من العلوم بحثا عما أهمل في البلاغة الرسميّة من جوانب هامة في الخطاب ورجاؤنا أن تواصل الحلقة سعيها في هذا المجال.

عبد القادر المهيري

مقدّمة :
في الخلفية النظرية للمصطلح

بقلم : حمادي صمّود

نحتاج في مطلع هذه المقدّمة إلى تدقيق اصطلاحي لا غنى للقارئ العربي عنه ليتبيّن الفرق بين التقاليد الغربية التي وضع أرسطو أسّسها في دراسة القول الخطابي والتقاليد العربية التي لم تكن تحتكم إلى مؤلف له سلطة "أرغانون" أرسطو و "خطابته" و "شعره"[1] وإن كنا نجد بين القرنين الثاني والثالث هجريا مؤلفات ساهمت بما جمعت من نصوص وروّجت من آراء في رسم المعالم الكبرى للجهود المتأخرة عنها في هذه المجال[2].

إنّ الحقل المعنوي لكلمة Rhétorique لا يطابق في الأعم الحقل الذي تبنيه كلمة "بلاغة" في السّنن العربية وإن كنا نضطر دائما، عن خطإ أو عن

(1) هل كان كتابا أرسطو "الخطابة" و"الشعر" تابعين للأرغانون أم كانا مستقلّين عنه؟ انظر تفاصيل هذه المسألة وأبعادها في مقال هشام الريفي المدرج في هذا الكتاب.

(2) نشير هنا خاصة إلى كتاب الجاحظ "البيان والتبيين".

صواب، إلى المطابقة في الترجمة بين الكلمتين[3]. والتراجمة الذين اهتموا بمؤلفات أرسطو أدركوا هذه النكتة. فـفضلوا، على مـا عرفنا عنهم في الترجمة، الإبقاء على المصطلح في لغته الأصلية. فقالوا "ريطوريقا". ثم لما تناول الفلاسفة الكتاب بالترجمة والشرح سموه "الخطابة"[4].

فالخطابة عند أرسطو صناعة مدارها إنتاج قول تبنى به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش بمعنى أنها علاقة بين طرفين تتأسس على اللغة والخطاب، يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر في الطرف المقابل جنسا من التأثير يوجه به فعله أو يثبت لديه اعتقادا أو يمليه عنه أو يصنعه له صنعا.

والوسائل التي تمكّن من تحقيق الغرض وبلوغ المأرب عديدة، منها ما يأتي من صورة المتكلّم لدى السامع. فإذا كان المتكلّم مشهورا بالأخلاق المحمودة وحبه للحق وحرصه على العدل في الحكم وتمكّنه من القضايا التي يتحدّث فيها، مما يجمعه مصطلح يوناني هو (Ethos)، كان حظ الخطاب من الإقناع أوفر وتأثيره في متقبله أبعد غورا[5]. ومنها ما يأتي من انفعالات المستمع وعواطفه مما رسمه صاحب الخطابة تحت مصطلح

---

(3) كان أستاذنا عبد القادر المهيري على حق عندما ترجم عنوان كتاب جماعة مو "M" "Rhétorique générale" بالبلاغة العامة (حوليات الجامعة التونسية 1971/8 ص ص 207 - 221). ذلك أنّ هذه الجماعة تجري المصطلح في معنى ضيق يقابل قسم العبارة (Lexis) من الخطابة. وعليه يمكن أن نترجم عنوان مؤلفهم الآخر "Rhétorique de la poésie" منشورات ساي (Seuil)، 1990 بـ"بلاغة الشعر". وفي الجملة فإنه بالإمكان التقريب بين البلاغة و "Rhétorique" كلما كان الأمر يتعلّق بما جرى نعته في الدراسات الكثيرة بالخطابة المحدودة أو المنحسرة "Rhétorique restreinte".

انظر تأكيدا لما قلناه مؤلف كريستيان بلانتان (Christian Plantin) في الحجاج (L'argumentation) منشورات ساي Seuil ، باريس، 1996، ص 11.

(4) انظر مثلا، الفارابي، كتاب الخطابة تحقيق ج. لانقهاد (Langhade) وم. قريناشي (Grinaschi) دار المشرق، بيروت، 1971

(5) ما جمعه أرسطو في خطابته تحت مصطلح (Ethos) متعلّقا بالخطيب هو ما نجده في شروط الراوي في بعض العلوم العربية الإسلامية مثل رواية الحديث ورواية اللغة. فلقد كانت طبقات المحدثين في الغالب تنبني على ما يجتمع للمحدث من خصال كأن يكون ثبتا ثقة عدلا ...

(Pathos). فالخطباء في أحيان كثيرة يخرجون بالحديث عن وجهته الفكرية الاستدلالية ويلحّون به على هذا الجانب من الإنسان القابل للتحريك والإثارة والانفعال، "فتذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكري سواء كان المقول مصدقا به أو غير مصدق" على حدّ عبارة الشيخ الرئيس[6].

ومنها، وهو الأغلب الأعم ما يأتي من اللغة ذاتها، مما أشار إليه أرسطو بكلمة مشكلة لأن الحدود فيها بين ما هو لغوي وما هو فكري غير قائمة، هي كلمة (Logos) أي ما يبنيه الخطاب من وجوه الاستدلال المتحقق بالقياس والاستقراء وما يتضمنه من التصديقات، تيسّر له السبيل إلى المنظومة الفكرية والأخلاقية والجمالية التي يعقد عليها المخاطب. فيذهب بتماسكها ويخلخل اطمئنان صاحبها لها وثقته بها.

كذلك يفعل الخطاب بما يتوفر فيه من طرق في القول مخرجة غير مخرج العادة. وما ينتشر في تضاعيفه من الصور والوجوه المغيرة التي تكسبه طاقة زائدة على متعارف الأوساط في عادي العبارة. وعلى هذا كانت أقسام الخطابة الأساسية المتعلقة بالخطاب ثلاثة هي :

---

(6) ابن سينا، الفن التاسع من الجملة الأولى من كتاب "الشفاء" ، ضمن عبد الرحمان بدوي، أرسطوطاليس فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973، ص 161

وفي بعض الدراسات تقريب بين Ethosو Pathos في النظام الخطابي الأرسطي والمفاهيم الجارية اليوم في الدراسة اللغوية والأدبية. فعلقوا المصطلح الأول بإنتاج النص ومصدره وعلّقوا الثاني بتقبله ومآله. فصورة الخطيب وفضله وعلمه وعدله تنشئ الظن الحسن لدى السامع في النص وتقوي مصداقيته، والعواطف والانفعالات تعمل على أن تجعله مقبولا ترتاح إليه نفسه. انظر مقدمة م. مايار (M. Meyer) على كتاب الخطابة لأرسطو المكتبة الفرنسية العامة (L.G.F) ، 1991.

أ - "البصر بالحجة"[7] :

وهي في مصطلح أرسطو (Eurisis) وفي المصطلح اللاتيني الغالب (Inventio). وفي المصطلحين معنى الظفر بالشيء والوقوع عليه مما تؤديه العبارة العربية. بل ويشير منطوق لفظها إلى ما ورد ضمنا في الكلمتين الأخيرتين أو يرد في سياق التفسير المصاحب لهما، وهو حسن التدبير والتقاط المناسبة بين الحجة وسياق الاحتجاج في صورتها المثلى حتى يسدّ المتكلّم السبيل على السامع فلا يجد منفذا إلى استضعاف الحجة والخروج عن دائرة فعلها، وربما نقضها بما يخالفها أو يباينها. وهذه المعاني موجودة في تقديرنا في كلمة "البصر بالحجة" العربية وموجودة في الشروح والتحليلات المصاحبة لكلمة (Eurisis).

والغالب على التأليف في الخطابة من أرسطو إلى يومنا[8] أن الخطيب لا يبتدع تلك الحجج أو ينشئها بالنص على غير رسم. وإنما هي موجودة، يكتشفها أو يكشف عنها. يجدها في المشهورات والمواضع (Locus, Topos) وما عليه إلا أن يربط بينها حتى تكون بنيتها الاستدلالية محكمة. لذلك تحدّثوا عن "مخازن الحجج". واعتبروا كتاب "المواضع" مسردا بالمعاني والمحتوى وبالروابط القائمة بينها، مما قسمته الدراسات المتأخرة إلى مواضع وحجج (Arguments)، وهي وحدات الاستدلال الدنيا القائمة على روابط من جهة الشكل والصيغة، وروابط من جهة المحتوى والمعنى، كالتعريف

---

(7) نستعمل هذا المصطلح الوارد في "البيان والتبيين" ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ط 3 مؤسسات الخانجي، القاهرة (د.ت) 88/1 في تعريف الهندي للبلاغة. ونعتقد أنه يوافق المعنى اليوناني الذي نشير إليه في هذا القسم.

(8) آخر ما قرأنا عن الخطابة كتاب الباحثة جوال قارد تامين (Joëlle Gardes-Tamine) وعنوانه "الخطابة" وقد صدر عند ارمان كولان (A. Colin) باريس، 1996. انظر خاصة القسم المعنون بـ"الفكر" (L'esprit) ص ص 59 - 111

والوصف والتقسيم والأصل والاشتقاق والجنس والنوع والعلة والمعلول والتشبيه والمقابلة[9] ...

ب - ترتيب الأقسام (Dispositio, Taxis) :

إذ بعد الظفر بالحجج والتفكير في مكوّنات الخطاب ود الكبرى، لا بدّ من التفكير في ترتيب تلك الحجج ووضع كل واحدة في المكان المناسب لها فيزيدها ذلك قوة ويمكّن لها في ذهن المخاطَب، وقد أفاضت المؤلفات الخطابية القديمة والحديثة في وظيفة الترتيب وأقسام الخطاب وما يجب أن يكون عليه كل قسم من تلك الأقسام حتى يؤدّي وظيفة الجزء في الكلّ. فالمطالع والمقدمات (Exorde) مدعوّة إلى استمالة

---

(9) يذهب هشام الريفي في نصه المثبت في هذا الكتاب مذهبا طريفا في تأويل ما جاء في "ارغانون" أرسطو متعلّقا بالبصر بالحجة (Eurisis) ملخصه انه لم يقدّم في "المواضع" و"الخطابة" أشياء جاهزة ولم يشر على الجدلي والخطيب "بأشياء متشكلة قبليا لكنها متخفية" وهو بذلك يخرج عن شبه الإجماع الذي عليه الدارسون في الغرب أمثال بارط (Barthes) وكورتيوس (Curtius) وم. ميار (M. Meyer) في اعتبارهم الاختراع عند أرسطو هنا إيجادا لموجود وكشفا لمحتجب وجريا على نفس النهج في التأويل حاول اعتمادا على ما قال أرسطو وعلى ما ذكره شراحه من الفلاسفة المسلمين أن يجيب عن سؤال استعصى على الناس القطع في الإجابة عليه وهو مسوغ الاستعارة المكانية في تسمية الجهاز المفهومي الذي اعتمده في وصف صناعة القول الجدلي بالمواضع. يؤكد الدارسون الغربيون في هذه الاستعارة المرئية البصرية على صلتها بالذاكرة مبرزين حاجتها إلى الارتباط بالمكان كحاجة الوقوع على الحجة إلى ربط الأشياء بموضع معين بانين حجتهم في ذلك على أهمية الذاكرة في الخطابة، ذاكرة ما يحتاج إليه الخطيب قبل البدء في استرجاع خطبته (في أهمية الذاكرة في الخطاب انظر ميشال شارل (Michel Charles) مدخل إلى دراسة النصوص "Introduction à l'étude des textes" منشورات ساي Seuilباريس، 1995 ص ص .79 وما بعدها). بينما وجد هشام الريفي في نص مهمّ يشرح فيه ابن سينا جهة التسمية معتبرا الموضع جهة قصد الذهن وموضع بحثه ونظره وفي هذا النص ما يدل على حركة الفكر في أثناء البحث بما يقوي معنى البناء للحجج بالقول والطرق السالكة إليها.

ومهما يكن موقف القارئ من هذه القراءة فإنه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الريفي يتحرّك في فضاء أرحب من الفضاء الذي يتحرّك فيه الغربيون لانه يقرا ارسطو مترجما كما يقراونه ويقرأ ما كتبه الباحثون عنه ويقرأ شروح الفلاسفة العرب وهو نص لا يصل إليه في الغالب هؤلاء الدارسون. وهنا تقوم إمكانية حقيقية للإضافة وتوسيع دائرة السؤال والجواب بالنظر في مآل النص الأصل في ثقافة شارحة له متفاعلة مع أطروحاته.

الأعناق وحلّ السخائم وجلب ودّ السامع مع الزجّ به في غمرة القضية. أما الخبر (Narration) فحديث عن الوقائع باعتماد التاريخ أو الخرافة أو المصطنع المتوهّم وشروطه الإيجاز والوضوح والمحتمل. وتختلف أهمية هذا القسم باختلاف علم المخاطب بالوقائع أو عدم علمه بها، كما تختلف من جنس خطابي إلى جنس. فلئن كانت أساسية في خطابة القضاء والمرافعات أو الجنس المشاجري (Genre judiciaire) وأساسية أيضا في الخطابة المنافرية أو التثبيتية (Epidictique)، فإنها غير ضرورية في الجنس المشاوري (Délibératif). وعلى كل فإن لإيرادها سياسة لا بدّ أن يكون الخطيب عارفا بها حتى يضمن لقوله النجاعة.

أما الخاتمة أو مخارج النص (Péroraison) فإنها تلخص ما انتهى إليه الخطيب وتسعى إلى تحريك الجمهور والفعل في عواطفه.

وقد يضطر الخطيب إلى قسم رابع هو الاستطراد (Digression) ليهدئ من هيجان عواطف الجمهور المستمع أو لاستثارتها أكثر فأكثر. وليست هذه الأقسام إلا نموذجا يُطلب من الخطباء البارعين التصرّف فيه والخروج عنه بحسب ما تدعو إليه ملابسات الخطبة وظروفها[10].

ج - **العبارة** : (Lexis, Elocutio) :

بعد أن يكون الخطيب تهدّى إلى الحجج المناسبة لمقام خطبته ورتّب الأقسام في ذهنه بما يجعل تلك الحجج مترابطة ترابطا كأنه ليس في الإمكان أحسن منه استجابة لمقتضى الاستدلال وشروط المنطق، راح بعد ذلك يبحث عن اللفظ المناسب الذي به يخرج كل ما كان في الذهن والذاكرة إلى الوجود والفعل. وبالعبارة يتغير حكم الخطبة من اعتمال

---

(10) انظر تفصيل هذه الأقسام وما يطرأ عليها من تبدل وما يمكن إضافته إليها من مقترحات جدّت بتطور التفكير في مسائل الخطاب وقضايا الكتابة على سبيل المثال ج.ج روبريا (J.J Robrieux) معطيات في الخطابة والحجاج "Eléments de rhétorique et d'argumentation" بورداس (Bordas) 1993.

مستور لآراء وحجج وقضايا إلى وجود ظاهر لا يمكن بدونه أن يحدث الالتقاء بين المتكلّم والسامع ولا يتيسّر أن يبلغ الخطيب من المخاطب مآربه وأن يقضي عنده حاجته.

ولقد شاء تاريخ الخطابة أن يجعل من هذا القسم الثالث المساعد اهم الأقسام بل لقد نسي الناس شيئا فشيئا مكوناتها الأخرى واحتفظوا بهذا الجزء على أنه الكلّ، مما أحدث في تاريخ ممارسة الإنسان للظاهرة اللغوية تقاربا كاد يكون تطابقا بين الخطاب (Discours) والنص (Texte)، ومن ثم بين الخطابة والأدب، فأصبحت المقولات الناشئة في أحضانها جارية في دراسة الأدب ونقده. وأصبحت وجوه القول وصوره المتولّدة عن الاهتمام بقسم العبارة من الخطابة أهمّ جهاز وُظّف لإبراز خصائص القول الجميل ومميزات الكتابة الأدبية. وبهذا المعنى تحدّثت الدراسات الحديثة عن الأسلوبية مسايرةً لذلك المجاز العقلي الذي أشرنا إليه والذي أصبح بموجبه الجزء مقصيا الكلّ قائما مقامه. وعلى هذا الأساس أجرت بعض الدراسات مصطلح الخطابة على ما هو قسم من أقسامها[11].

---

(11) من أشهر من اهتم بالتداخل بين الخطابة والأدب بناء على التحوّل الذي أشرنا إليه من الدارسين المحدثين كيبيدي فرقا (Kibédi-Varga) في كتابه "الخطابة والأدب دراسة في البنى القديمة" "Rhétorique et littérature, études de structures classiques" نُشر عند ديديي (Didier) باريس 1970. وقد بنيت بعض الدراسات الحديثة أيضا بشكل يدعو إلى الإعجاب ويفتق الذهن ، كيف أن أقسام الخطابة الأخرى لم تضمحل. وكل ما في الأمر أنها في نطاق عملية إعادة توزيع للعلوم والمعارف خرجت من دائرتها الأصلية إلى دائرة أخرى. فالتذكر مثلا (Mémoria) وهو من أقسام الخطبة بعد الأقسام المذكورة أصبح ماثلا في التعليم في مادة "المحفوظات" وأقسام النص التي تحدثنا عنها أصبحت تكوّن نموذج البنية في تمرين "الإنشاء" والنصوص الأدبية نفسها، بما في ذلك النصوص الشعرية، وجدتها متى دققت النظر مبنية بناء خطبيا فيه مراعاة لكل القوانين القديمة من الظفر بالحجة إلى ترتيب الأقسام إلى العبارة طبعا ... انظر على سبيل المثال شرح ج. قارد تامين (J. Gardes-Tamine) لقصيدة بودلير (Baudelaire) المشهورة "النورس" (*L'Albatros*) في الكتاب المذكور ص ص 103. وما بعدها، حيث اهتمت بنوع من الاستدلال مبني على "المثل" لبيان تحكم آليات الخطابة في الإبداع الأدبي في القرن التاسع عشر في فرع أدبي - الشعر - نستبعد أن تكون موجودة فيه بل أن تكون متحكمة.

تختلف البلاغة العربية عن الخطابة الأرسطية اختلافا ظاهرا من حيث ظروف نشأتها والحاجة إليها والتحوّلات التي جدّت في صلبها بتغيّر السياق التاريخي الحاضن لها.

فهي لم تنشأ كالخطابة نشأة فلسفية منطقية تحاول تصنيف الأقاويل بحسب قدرتها على قول الحقيقة وإنتاج المعنى الفرد الذي لا يمكن أن يقوم ما يناقضه والقضايا التي تترتب فيها النتائج عن المقدّمات بصفة محكمة. وكان أن جاء القول الخطبي في نظرية المعلّم الأوّل بعد البرهاني والجدلي. وجاء بعده الشعري فاستأثر البرهاني بدائرة الحق ودار الجدل والخطابة والشعر على الممكن والمحتمل، وإن كان الجدل أقربها إلى دائرة الحق وكان الشعر أبعدها عنها وتوسّطت بينهما الخطابة[12]. فهي كما نرى تقع في مجال الاختلاف والخلاف حيث يمكن للآراء أن تتعدّد وتتباين وحيث يدعى الإنسان إلى مقارعة الرأي بالرأي والخطاب بالخطاب ولا تكون الغلبة إلا لمن كانت حججه أكثر إقناعا وأوضح في نفس السامع. وليست الغلبة، إن تمت، نهائية لأن المجال مفتوح أمام ما قد يحدث من الحجج ولم يتفطّن إليه الخطيب الأول أو بتغيّر سياق القول ونوع الجمهور. فيصبح الظفر انكسارا. وهكذا تكون الأمور صراعا دائما وحركة دائبة لا يستقرّ فيها شيء على حال. ولا شكّ أن ظروفا خاصة بالمجتمع اليوناني وجهت أرسطو هذه الوجهة ودعته إلى صياغة نظرية الأقاويل على هذه الشاكلة. وهي ظروف تتفق الدراسات على صبغتها السياسية والمؤسّساتية، هي ظروف ما سُمّس بالديمقراطية والحرية والتصدي للجور والدفاع عن الحق. فلقد كان الخطباء يقلّبون الحجج في المحاكم ويحاولون، بالقول، كسب القضايا التي يدافعون عنها. وكانوا، في الساحات العامة، يجاهرون

---

(12) فصل الفارابي القول في أصناف الأقاويل على النهج الأرسطي في "كتاب الحروف"، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970.

بالدعوة إلى مذهب أو رأي وطريقة في الحكم. وكانت السلطة الكبرى في تلك الساحة للقول المقنع القوي بحججه وقدرته على التأثير(13).

لقد كانت الدواعي إلى نشأة البلاغة مختلفة تماما عن دواعي نشأة الخطابة. ولقد كانت جميعا تدفع الدارس إلى الاهتمام بالخطاب، لا فيما يمكن أن يعرضه من الأقضية ويبنيه من الحجج ويعبر عنه من الحقائق أو من شبه الحقائق، وإنما إلى صورته وشكله وما يتوفر فيه من طرق القول وأساليب التعبير التي يمكن على أساسها أن نحدّد خصائص نص ونميز بين نص ونص أو نفاضل بينهما. فالبلاغة ظهرت تباشيرُها في أحضان الشعر والشعر وقعه من إيقاعه وفضله من هيئة القول فيه. ولم يكن يفوّق شاعر على شاعر إلا بما يقع له من نهج في تصوير المعاني وإخراجها رائقة عذبة تسرّ الناظر وتخلب لبّ المستمع. ولم يغيّر ظهور القرآن من الأمر شيئا. بل قوّاه وثبّته حتى غدا التفوّق وبلوغ النهايات مرتبطا في ضمائر الناس بالشكل والمظهر. ولم نشعر في سلوك الدارسين تجاه مسألة الإعجاز وطرائقهم في تقبّل آيات التحدّي وتأويلها، بما في ذلك الشقّ المحترز الرافض أن يكون الإعجاز خصائص ماثلة في النص خارجة عن الممكن، بأنهم تردّدوا في مأتى الإعجاز متى تعلّق الأمر بالنصّ. فذهبوا

(13) من المؤلفات المهمة في الخطابة اليونانية كتاب (أوليفيي روبول) (O. Reboul) "مدخل إلى الخطابة" "Introduction à la rhétorique" المطابع الجامعية الفرنسية (P.U.F)، 1991. وأهميته تأتي من جمعه بين العمق والدقة ووضوح العرض. والأستاذ روبول كان أستاذا بالجامعة التونسية في الستينات. وقد شرع محمد النويري في ترجمة هذا الكتاب. ونشر منه حلقات في مجلة "علامات" الصادرة عن النادي الأدبي الثقافي بجدة، انظر مثلا ، 13/4، ص ص 96 - 83، 14/4، 1994 ص ص 147 - 158 و 17/5، 1995 ص ص 121 - 134 و 19/5، 1996 ص ص 215 - 228. والذي تشير إليه المؤلفات عن الخطابة من ارتباط تصنيف الأقاويل بسياق مدينة أثينا تشير إليه المؤلفات الفلسفية المتعلّقة بفلسفة أرسطو، وإن كانت تدخل إليه من زاوية مختلفة هي التساؤل عن مدى قدرة اللغة عن قول العالم وهل كان بين الخطاب والشيء المتحدّث عنه مطابقة أم بينهما فجوة وتباعد. ويبدو أنّ الإجابة عن هذا السؤال كانت من المداخل المهمة لتصنيف الفكر الفلسفي اليوناني وتبيّن نزعاته. انظر، في هذا الكتاب، إحالات هشام الريفي على مؤلفات في فلسفة أرسطو مهمة جدا كمؤلّف بيار أوبنك (P. Aubenque) "مشكلة الكون عند ارسطو" "Le problème de l'Etre chez Aristote" المطابع الجامعية الفرنسية (P.U.F)، 1991.

جميعا إلى أنه الشكل والهيأة وتصاريف الكلام[14]. ولم يدر بخلدهم أن يأتي إعجاز القول أيضا من الحجج التي يبنيها والسياسة التي ينتهجها في ترتيبها لتتضافر مع الشكل والهيأة ليبلغ النص من سامعه قصده، إن قدّرنا أنّ الجلود لا تقشعر"[15] لخصائص بنيته اللغوية فحسب وإنما تقشعرّ أيضا من إحكام بنية الحجة والقدرة الفائقة على الإقناع. وهي مسائل ستظهر جليّة في أعمال المفسرين وعلماء الأصول[16] وبعض علماء البلاغة المتأخرين[17].

ولا شكّ أنّ الأمر محيّر. وهو مطرح سؤال أساسي في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية يتعلّق بالأسباب والمسوّغات التاريخية التي جعلت التفكير في القول لا يتجاوز شكله الظاهر وهيأته الخارجية، أي لماذا اقتُصر في دراسة القول على جانب وحيد هو في الجملة قسم العبارة (Lexis) من خطابة أرسطو، بينما نجد الشروح والتفاسير ومختلف العلوم الدائرة على النص تشير متونها إلى هذه القضايا وتتوسع في درسها لبناء منظومة المعاني التي يولّدها النص ؟ وهذا يؤول بنا إلى طرح السؤال بطريقة أخرى : لماذا لم تلتقط البلاغة هذه المعطيات وتعتدّ بها في البناء النظري الذي أقامت صرحه على مرّ أربعة أو خمسة قرون ؟

---

(14) انظر في هذا الموضوع عملنا الموسوم بـ"التفكير البلاغي عند العرب..."، ط 2، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 1994، ص ص 490 - 529. وانظر ما جرى من توسيع لأفق الدراسة في مقالنا المطول : "النقد وقراءة التراث - عودة إلى مسألة النظم"، المجلة العربية للثقافة عدد 24، مارس 1993 ص ص 5 - 43.

(15) إشارة إلى الآية 23 من سورة الزمر (39) : "تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ".

(16) ناقش عبد اللّه صولة سنة 1997 اطروحة دكتورا دولة بكلية الآداب بمنوبة أعدّها تحت إشرافنا عن بعض مظاهر الحجاج في القرآن. ووجد مادّة مهمة جدا عند المفسّرين بالدرجة الأولى وعلماء الأصول.

(17) انظر مقالنا الموسوم : "أتكون البلاغة في الجوهر حجاجا ؟" ضمن الأعمال المهداة إلى الأستاذ عبد القادر المهيري، منشورات الجمعية التونسية للسانيات، تونس، 1997، ص ص 108 - 119.

ويزداد السؤال علينا إلحاحا عندما نعرف أن النص المؤسس لهذه البلاغة كتبه رجل محاجّة ومناظرة ومتكلم عارف بتصاريف الكلام ووجوه الاحتجاج، ألّف ما ألّف من منطلق انتماء عقدي وهو الاعتزال ووعي تاريخي حادّ مكّنه من إدراك ما كانت تتهيأ له الثقافة الغالبة من تحوّلات أبرزها التبشير المهمّ ببلاغة جديدة هي بلاغة الكتاب، أي الانتقال من ثقافة الأذن إلى ثقافة العين ومن ثقافة الصحراء إلى ثقافة الأمصار وحرص على الجمع والتنويع حتى تكون القوانين التي يستقيها متسعة عامة، لذلك وجدنا في مؤلفيه الكبيرين "البيان والتبيين" و "الحيوان" مجمعا بأهم النصوص التي أنتجتها الثقافة إلى عهده ووجدنا أنّ حضور الخطبة في الكتاب الأول حضور طاغ من جهة النصوص التي أثبتها ومن جهة التفكير في الكلام والمتكلّم والسامع. فكان أول من أفاض الحديث عن الخطبة وسياق الخطبة وتوسّع في دور كل طرف من أطراف العملية التخاطبية : المتكلّم والسامع والنص في جعل النص بليغا مؤثرا مقنعا[18]. ثم إننا انتزعنا من متن حديثه عن النصوص عامة وعن الخطبة خاصة ما يدلّ دلالة واضحة على فهمه لآليات إنشائها والفضاءات التي تقع فيها والوظائف التي تؤديها. فالقول الخطبي عنده يكون للخصومة[19] والمنازعة ومناضلة الخصوم[20] والاحتجاج على أرباب النّحل ومقارعة الأبطال[21] ومحاجة الخصوم ومناقلة الأكفاء[22] ومفاوضة الإخوان، والخطيب مطلوب منه الإفصاح بالحجة[23] والبصر بها والمعرفة بمواضع الفرصة[24]

(18) أفضنا الحديث عن هذه الجوانب في كتابنا المذكور في القسم الثاني منه المعنون بـ : "الحدث الجاحظي" ص ص. 137 - 307.
(19) البيان والتبيين 8/1
(20) نفسه 12/1. 91.
(21) نفسه 14/1.
(22) نفسه 91،15/1.
(23) نفسه 7/1.
(24) نفسه 88/1.

وأن يكون على بينة إذا كان "داعية مقالة ورئيس نحلة"[25] أن يعرف أنّ "سياسة البلاغة أشدّ من البلاغة"[26] وأن يعرف كيف يضطرّ الخصوم بالحجة[27] ويطبقهم بها[28]. والغاية من ذلك أن تكون "الأعناق إليه أميل والنفوس إليه أسرع والعقول عنه أفهم"[29] والعلوّ على الخصم[30]. بل وجدنا في هذا المؤلف، رغم تحذير صاحبه من البداية من فتنة القول ولذة الكلام وخلابة الألسنة وضرورة التمسّك بالحق والحكم بالعدل، ما يمكن أن يعدّ نهاية في التسلّط بالقول حاكم على أساسها أفلاطون السفسطائيين لأنهم كانوا لا يتقيّدون بضوابط الحقيقة، وكانوا أهل مناسبة لا أهل إطلاق يصنعون الخطاب بحسب ما تدعو إليه الظروف الحافة به الطارئة عليه، وبحسب ما يخدم مصالحهم لا بحسب منظومة أخلاقية ولا فكرية قارة[31]. من ذلك أن الجاحظ يتحدث عن "التخلّص من الخصم بالحق والباطل ..."[32]. وليس أدلّ على بعد نظر الجاحظ في الخطبة ومراسم القول من انتباهه إلى العلاقة التي تقوم بينها وبين صناعة المنطق[33]. ومع ذلك لم تبق من هذا الفكر، الذي يؤلف بين رافدين كبيرين في دراسة الكلام هما الرافد الخطابي والرافد الشعري ويقرب في مقاييسه بين ما

---

(25) نفسه 14/1.

(26) نفسه 197/1.

(27) نفسه 91/1.

(28) نفسه 197/1.

(29) نفسه 7/1.

(30) نفسه 176/1.

(31) انظر تفسير هذا في بحث هشام الريفي في بداياته وانظر خاصة الدراسة الهامة التي قامت بها السيدة ج. دي روميي (J. De Romilly) عن "رؤوس السفسطائية بأثينا على عهد بريكلس "Les grands Sophistes de l'Athènes de Péricles" ، منشورات دي فالوا (de Fallois)، 1988. وسنذكر في مكان آخر من هذه المقدّمة كيف بدات الفلسفة الحديثة تردّ الاعتبار للسفسطائية وتغير من الصورة التي ألصقها بهم افلاطون.

(32) البيان والتبيين 212/1 - 213. ولكنه في نفس السياق يعود فيذكر تخليص الحق من الباطل والإقرار بالحق.

(33) نفسه 383/1.

يجري على النص وما يجري على الخطاب وينتبه إلى الملفوظ انتباهه إلى ظروف تلفظه، لم تبق من هذا الفكر إلا المقاييس المتعلّقة ببلاغة النص من جهة ما فيه من حلية وزينة وشكل قار ليس في إمكانه إنشاء معنى لم يكن، وإن أثر فيه بالتوسيع منه والتوكيد عليه ومزيد بيان له[34]. وأصبحت البلاغة في كتب البلاغيين والنقاد منذ مطلع القرن الرابع هجريا مسردا بالوجوه والصور وأنماط البديع وأساليب أداء المعنى القائمة في النص بالأساس، لا نستثني من ذلك عبد القاهر الجرجاني. فعلى الرغم من قوة عارضته على الكلام على مذهب الأشاعرة ولهجة المحاجة والجدل الملازمة لأصل مشروعه البلاغي، حيث كانت كل لبنة تنبني على نقض لبنة سابقة وكل رأي ينشأ من مخالفته لرأي سابق واستعداد كتابه الأساس "دلائل الإعجاز" لأن يكون فرصة الثقافة الإسلامية لدراسة الخطاب في أبعاده الاستدلالية المنطقية، على الرغم من كل ذلك لم يتجاوز جهد صاحبه فيه تخليص الأدلّة على مأتى الإعجاز في القرآن من التردّد والحيرة التي وقعت فيها المحاولات السابقة بحكم بقائها، في الإجابة، دون مرحلة النسق والانتظام والوقوع على الأصل الجامع القادر على امتصاص التعارض واحتواء الأدلة لتجاوز ما بينها من تناقض وهو ما استطاع عبد القاهر أن يبنيه. فكان النظم عنده إطارا محيطا وأصلا جامعا للوجوه والأساليب التي دار عليها رأي العلماء قبله في بلاغة النص من جهة ومأتى الإعجاز فيه من جهة ثانية.

---

(34) انظر كتابنا في نظرية الأدب عند العرب، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط 1، 1990. انظر بصفة خاصة الفصل الأول المتعلق بالصورة في التراث البلاغي صص 11-46 وليس مآل محاولة ابن وهب الكاتب صاحب "البرهان في وجوه البيان"، من نسبة مؤلفه إلى قدامة، إلى سكوت تاريخ النقد والبلاغة عن مساهمته إلا تأكيدا لما نذهب إليه. ولا شكّ أنّ ما لقيه من غبن يعود إلى محاولته الاستفادة من مؤلفات أرسطو واعتباره "الجدل والمجادلة" قسما من أقسام المنثور. وإن كان حديثه عن الخطابة لا يدلّ دلالة واضحة على هذه الاستفادة إذ لم يتجاوز العناصر التي وجدها عند الجاحظ ...
انظر في تأثره بأرسطو وسكوت البلاغيين عن مساهمته، المقدمة التي وضعها المحققان للطبعة الأولى، بغداد، 1967، ص ص. 11 - 47

وليس تفسير هذا الأمر بالهين المبذول، لا سيما والفكر العربي الإسلامي عرف في فترات مختلفة فنونا من الجدل والمناظرة والخلاف في شتى العلوم والمعارف وصلنا عدد كبير منها. بل إن علما قائم الذات نشأ من الخلاف حول أصول الاعتقاد وكان مما يطلب من المنتمين إليه أن تكون لهم قدرة على المخاصمة والمقارعة والظهور على الخصوم بالحجة لبيان فساد رأيهم وتهافت معتقدهم، وهو علم الكلام الذي رأى فيه أنصاره أحكم أداة للذب عن العقيدة وتخليصها من درن الشرك لقدرة من أحكم قضاياه على النفاذ إلى دقائق الأمور وشحذ الوعي بما في قرار القبول والمذهب من رواسب قد تؤدي إلى سوء المنقلب والناس عن ذلك ساهون وبه لا يشعرون، حتى قالوا :

"لولا الكلام لم يقم للّه دين ولم نبن من الملحدين (...) ولا بانت الحجة من الحيلة والدليل من الشبهة"[35].

كما نصادف مؤلفات في الحجاج لايخفي فيها أصحابها ميلهم إلى أسلوب المجادلة منهاجا لفرق ما بين الحق والباطل وتمييز الممكن عن المحال. يقول أبو الوليد الباجي في منهاجه مبرزا أهمية الحجاج وحاجة الناس إليه في ما يصلح معاشهم ومعادهم :

"وهذا العلم من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال. ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة ولا علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم"[36].

قد يكون للنمط الثقافي السائد دور في دفع الدراسة نحو هذا الاتجاه دون غيره. فكل المصادر العربية في الأدب وتاريخ الأدب تحدثنا

---

(35) انظر الجاحظ الرسائل. تحقيق عبد السلام محمد هارون، مصر 246/4.

(36) انظر أبو الوليد الباجي "المنهاج في ترتيب الحجاج". تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1987، ص 8.

عن غلبة الشعر على أصناف القول الأخرى قبل نزول القرآن، ولم يكن مع الشعر إلا نصوص دونه أهمية وإن كانت شديدة التأثير في حياة الناس وسلوكهم هي أسجاع تنسب إلى الكهان وتعاويذ وأدعية تكون مع تلك الأسجاع جانبا مهمّا من ممارسة ثقافية رائجة هي السحر(37). ومع كل ذلك رسائل وأسمار وخطب محدودة. ويجمع بين كل هذه الأنواع أنها كانت أدبا شفويا لا يؤدي الوظائف التي يؤدي ببنية معانيه وقوة حججه وإنما كان يعتمد وقع الشكل على السمع في غياب المعنى غيابا كلّيا أحيانا لأن الأسجاع المنسوبة إلى الكهان وبعض أدعية التقرّب كانت تقوم على كسر الارتباط في النص بين شكله ومعناه، باعتبار الاعتقاد السائد في أنّ من نتقرّب إليهم ونسترفد قدراتهم لا يتحركون في فضاء المنطق الذي فيه نتحرك ولا تقع ألفاظ لغاتهم على معانيها كما تقع في لغاتنا. فلعل البحث في هذا الاتجاه يعيننا على بلورة مكانة الشكل في اعتبار البلاغيين لخطاب والنص. وإذا استقرّ هذا فهمنا لماذا لم يغيّر القرآن من هذه الوجهة شيئا يذكر. فلئن هاجم، بتفاوت لا محالة ولأسباب مفهومة تتصل بالتمكين للدعوة بما هي نص كل ما فيه جديد حتى العلاقة باللغة وبناء الكون بالقول وهذا في العمق مفهوم الإعجاز باعتباره قدرة خارقة على مكاشفة أسرار في اللغة والوصول في تصريفها إلى نهايات لا تتأتى إلاّ لله الذي حوى علمه كل شيء، هذه الممارسات فإنه رسم التحدي الذي أعلن عنه تأكيدا لبعد النص المعجز في دائرة المخاطبين وفضاء بنيتهم الثقافية التي تمثل الأفق الذي لا يتجاوزون. فالقرآن أكد إعجازه وتفرده بذكر المثل والمثال وإن كان على جهة النفي. فإذا قال : "وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله"(38)، أو قال : "قل لئن اجتمعت

---

(37) انظر مبروك المناعي "في صلة الشعر بالسحر"، حوليات الجامعة التونسية، العدد 31، 1990، ص ص 39 - حيث ذهب اكثر مما نذهب هنا إذ وجد "بين الشعر والسحر أواصر متينة سطحها جمالي. وعمقها تاريخي وانطولوجي".

(38) الآية 140 من سورة آل عمران (3).

الإنس والجان على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله (...)"[39] فإنه بذكره النص المثل يحييه في وعي المستمع، وإن كان يقصيه وينفيه. ومقولة المثل والشبيه في الايجاب والنفي تربط التقبل بمرجعية وترد التفرد إلى نموذج وتصبح خصائص النص الفرد، وإن كان معجزا، مشتقة من جنس ما هو ماثل في أفقهم الثقافي يألفونه ويعرفونه. والنهايات والمراتب التي تقعد دونها الهمم وتنقطع الآمال لا تكون إلا من خصائص الموجود الممكن، منه نشتق المعجز. فإذا كان الشعر، وهو النمط الغالب عليهم ومعقد القيمة الأدبية لديهم، يستمدّ كونه من شكله وفضله من بنيته، لم نعجب أن كان الإعجاز في الخطاب مناط أساليب القول لا مناهج الأدلة. وهذا معنى من معاني قولهم : تكون المعجزة من جنس ما برع فيه المخاطبون.

ثم إن القرآن جاء حجة الحجج ومعتمد كل حكم وأصل كل قضية ومرجعها بمنطوق نصه وظاهر حكمه إلا ما أشكل وأحوج إلى التأويل، فأقر الحجة من خارج النص لا من النص وأقام نصا حجة على نص، سبيل ذلك النقل والرواية. فالمحتج لقضية أو عليها، والحال ما ذكرنا، يكفيه النص مؤونة حمل القول على بناء الأدلة واستنباط الحجة. وحتى تثبت في أذهان الناس وسلوكهم هذه المنزلة، كان لا بدّ من حجة تقنعهم تنهي حيرة السؤال في ذواتهم وتدفعهم إلى التسليم والإقرار. وكانت تلك الحجة أنه من دائرة المعجز المنقطع، لا من دائرة الممكن الموصول. وإنه بذلك تنزيل من عزيز حكيم فقامت الحجة من شكل النص وبنائه لسدّ الحاجة إلى حجة العقل. وعقدت الأواصر بين هذه الثقافة ومنطق النقل.

وكان أن أصبح القرآن محور هذه الثقافة وأصلها المعتمد في الدين والدنيا، يؤثر في كل شيء من المعاملات إلى النظام الرمزي والمخيال. وبدأ يبني الإجماع والإئتلاف ويقصي الفُرقة والاختلاف. وتسرّب ذلك، شيئا فشيئا، من الحياة في المجتمع وتنظيم المدينة وسياسة الناس إلى التصوّر

---

(39) الآية 88 من سورة الإسراء (17).

والاعتقاد وبدأ الإجماع يحيط بكل شيء متوسّلا بآلية متقنة في محاصرة الاختلاف وإنهائه من أجل إحكام صنع دائرة إيمانية مغلقة تقوم منظوماتها العقدية والسلوكية على الكمال أو شبه الكمال، حتى تكون نموذجا يُحتذى وأصلا يُقاس عليه. وما سوى ذلك فبدعة وفتنة وضلالة وإفك. ودخلت الثقافة على هذا النحو في طقوس النماذج والمثل. وأصبح الفعل، أي فعل، يسعى جهد المستطاع إلى الاقتراب من مثال والنسج على منوال. وكلما كان منه أقرب وبه أشبه كان في التوفيق أدخل. وإن طابق فعله بالمجاهدة النموذج فذلك الفوز الأكبر.

وطفقت الثقافة في حركة متسارعة عاصفة تبحث عن نماذج. وتقيم المثل في السير والأخلاق والمعاملات في آلأدب والشعر واللغة والنحو (...) لتكون النماذج والمثل مرجعية تلك الثقافة وعيار القيمة لديها مع ترك هامش خلاف، لا يهدّد الأصل والجوهر، اندسّت فيه المذاهب وصنوف التأويلات والقراءات السنية. وكان ترك ذلك الهامش ضروريا للتعارض الضروري بين الحياة والنص، وحتى لا يكون ذلك التعارض سببا للحرج وإجبارا على الاختيار، لا سيما وأنه من غير المتأكد أن الناس متى وجدوا في هذه الحالة اختاروا النص وتركوا الحياة.

كانت نوازع السلطان أصل خلاف عميق لم تستطع احتواءه مبادئ القرآن. فدبّ الفرقان، وقويت الفتنة، ووجد الناس أنفسهم أمام متباين المواقف ومختلف الآراء ومتعارض الحجج، في وضع مشكل غامض يصعب التمييز فيه بين الحق والباطل ومبادئ الدعوة والأحداث الملمة بهم، لا سيما وكل طرف يسند ما يفعل بالنص ويدعي أنه الحق، حتى لا يقصي من الجماعة ولا يُعتبر مارقا عن الأمة. فانفتح باب التأويل وراجت سوق القول والخطب. وكان الانتصار لشق على شق يقوم على حدّ السيف وعلى ترويض النص، حتى يولد من المعنى ما يدعم الموقف ويشرع له. وعرفت الساحات الخطباء يجاهرون بالدعوة إلى مذهب ومناصرة فريق ويصنعون الحجج المقنعة والأساليب المحركة. وكان الوعاظ والقصاص

في المساجد أيضا دعاة مقالة وأنصار نحلة يصرفون فتنة القول وسلطانه على مستمعيهم، خدمة لسلطة على سلطة وعملا على ظهور اتجاه على اتجاه. فكانت هذه الفترة على ما في الأمر من مفارقة من أهم الفترات الخصيبة في تاريخ الثقافة الإسلامية في وضع القول في مواجهة إمكاناته واكتشاف ما للغة من قدرة على قول الشيء ونقيضه، وإمكانية أن يقوم الرأي والرأي المضادّ له والحجة ونقيضها.

لقد كانت الدولة الإسلامية تبحث عن مستقرّها ومركز ثقلها في ظرف غامض لا يمكن فيه القطع بما سيؤول إليه الأمر. وكان احتمال الشيء ونقيضه واردا بما مكّن للقول في ذلك الظرف وقوى سلطة الحجة لا سيما والفتنة بين أطراف الأمة ومن أقرب المقربين إلى الرسول صاحب الدعوة ومؤسس "الدولة". فلم يكن من الهيّن تبرير قتل أحفاده وأصهاره وأصحابه، ولم يكن من الهيّن أيضا استنفار الناس وحملهم بالقول على قتال زوجه وناس من أصحابه وأصفيائه. كانت تلزم لذلك عارضة في الاحتجاج واقتدار في تصريف اللغة يفلق الصخر ويثير حميّة المستمع "فيأكل لحم أخيه" ويقطع رأس من كان مجاوره في المسجد وقت الصلاة. لذلك ارتبطت السلطة في هذه الفترة بالخطابة. وكان الولاة في المراكز والأطراف يجمعون بين التسلّط بالسيف والسلطة بالقول. وأصبح لكل دعوة خطباؤها الناطقون باسمها. وليس من باب الصدفة أن كان الرأسان المتصارعان، علي ومعاوية، من الخطباء المهرة على ما بينهما من تفاوت تداركه معاوية بالدهاء وبجعله البراعة في القول رأس الفضائل، على ما تحكي المصادر وتورد الأخبار.

كانت هذه الفترة تكون فرصة الأمة لقبول الخلاف معنى من معاني الوجود، والاعتراف للرأي الآخر بحق التعبير والخروج من منطق التسلّط والعنف والحق لأن الحق يرسم الآخر رأسا في دائرة الضلال والخروج عن السمت بما يشرع لسفك الدماء باسم الصراط المستقيم. إلا أن الأمور لم تتم على هذا النحو وحسمت الخلافيات بحد السيف وترنحت السلطة

الغالبة في منطق الإقصاء وبسط النفوذ المطلق. وقد أفاض المؤرخون، قدماء ومحدثين، في هذا الأمر. ونحن لا يهمّنا منه إلا ما ترتب عن ذلك من انحسار مدى الاختلاف ورجوع التباين إلى الائتلاف وانقلاب ما كان فعلا مباشرا بالقول في الساحة، بناء للعقائد والمذاهب على ذكرى تلك الفرصة التي كان يمكن للأمور أن تميل إليها ميلا لا نستطيع التكهن بنتائجه. وأصاب تلك المذاهب نفسها ما يصيب كل بنية فكرية تنقطع شيئا فشيئا عن الواقع. وأصبحت منغرسة في منطق الإقصاء باسم الهدى والحق. وأصبحت الفرقة الغالبة بمباركة السلطان والسيف تمارس العنف على من لا يعتقد عقيدتها. وانجلى الغموض وبسطت سلطة الوضوح والبيان سلطانها وتقلّصت إمكانيات القول وأصبحت صنوف الجدل والمناظرة في غياب الاقتناع بفكرة الاختلاف وإمكانية قيام الخطاب المضادّ، مناظرات انتصار لبنية قائمة والدفاع عنها. وهي بنية تقوم في جوهرها على تحصين الذات من هجمات الآخر وإقصاء هذا الآخر وبيان تهافت مقاله. ولم تستطع العقول النيّرة في تاريخ الإسلام أن تفكّ طوق هذه الدائرة لاولم تفلح حكمة الجاحظ في الحدّ من إسارها بتفويق كثير من علوم الأمم الطارئة علينا على علومنا[40]. ولما كانت أحكام الوقت أشدّ من الصد دخلت هذه العلوم ولكنها بقيت تمارس، في أكثر الوقت، على هامش العلوم الأصلية. وأصبح القائمون بها جنسا من الناس معروف يجتهد في خط

---

(40) يرتبط التنويه بعلوم يونان وعيون حكمتها في مقدمة كتاب "الحيوان" بحديث الجاحظ عن ثقافة المكتوب باعتبارها الكفيلة بحفظ تراث الأمة وفكرها حتى يكون وجودها موصولا يأخذ اللاحق فيه عن السابق. وقد حمله انتصاره للكتابة على اعتبار الشعر العربي بنية غير حافظة لأنة "لا يستطيع أن يُترجم ولا يجوز عليه النقل ومتى حُوّل تقطّع نظمه وبطل وزنه (...) ولو حُوّلت حكمة العرب لبطل ذلك المُعجز الذي هو الوزن مع أنهم لو حوّلوها لم يجدوا في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم" (الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، 75/1).

موازٍ لخط العلماء الذين يشتغلون على طريقة العرب وقلّ أن التقى الخطان[41].

هكذا ناظَرَ النُّحاة المناطقة انتصارا للنحو العربي على المنطق اليوناني، وناظر أصحاب الشريعة أصحاب الفلسفة وكان من أمرهم ما كان. وعلى هذا النحو أيضا كانت ردود الفكر الإسلامي على النصارى...[42]

دخلت الثقافة شروط الرأي الواحد السّائد عن رضى أو بحدّ السيف لأنه الحق والاستقامة، وما عداه باطل وعِوج يجب أن يُقوّم. فانكمش القول وذهب ماكان فيه من سعي إلى الحجة والرأي. وأصبحت البلاغة

(41) تبيّن لنا بالخصوص عند دراستنا لقضايا الشعر والبلاغة في القديم. فلقد كانت ترجمة النصوص الأجنبية - اليونانية خاصة - والتعامل معها يتمّان، دائما، انطلاقا من شبكة قراءة مسبقة ومبدإ الموافقة، أي ما يوافق ما عندنا ومالا يوافقه. وقلّ أن شعرنا بانفتاح المترجم أو الشارح على الكتاب يسأله وينخرط في منطقه. كان الموقف مختلفا في العلوم الأخرى، لا سيّما ما كان منها أجنبيا عن البيئة مستحدثا فيها. فلقد كان السلوك مع هذا الشق أقلّ توتّرا لأنه لا يستثير البنية النفسية الحاضنة للثقافة.
انظر تأكيدا لهذا كتاب إلفت كمال الروبي : "نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين"، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 1983.
فمنذ العنوان يتأكد هذا الخط الموازي الذي بناه الفلاسفة المسلمون من الكندي حتى حازم القرطاجني لأنهم اهتموا بالشعر انطلاقا من أطروحات وافدة وجدوا أغلبها في مؤلفات أرسطو. فحاولوا فهمها وتطويرها والملاءمة بينها وبين الشعر العربي ورغم ذلك لم يندسّ هذا الجانب في صلب تعامل العرب مع الشعر.
وانظر أيضا الأطروحة التي أعدّها تحت إشرافنا محمد لطفي اليوسفي عن : "أثر كتاب الشعر لأرسطوطاليس في نظرية الشعر عند العرب". كلية الآداب - منوبة، قسم الرسائل الجامعية عدد، وقد نشرها إثر ذلك محوّرة بعنوان : "الشعر والشعرية الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه"، الدار العربية للكتاب، 1992.
(42) انظر تفصيل ذلك في كتاب عبد المجيد الشرفي : "الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر"، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ط 1، 1986. إنّ استغلال المسلمين للتراث اليوناني في الجدل، لتصريفه فيما يعرض لهم من شؤون الدين والدنيا (مثال ذلك بنية ردّ أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي على النصارى وإبطاله عقيدة التثليث، ص 137) وقد ذكر صاحب التأليف في الصفحة نفسها أن الحجج تتنوع بتنوع ثقافة صاحب الردّ، ليس ناقضا ما ذهبنا إليه.

صنعة للزينة والتباهي وشكلا مفرغا من كل حركة متحفّزة. ونعرف ما آلت إليه أمور النّثر والشعر عندما طغت عليهما النمنمة والشطط في التحلية وكثرة المعارض فمادت تحت تلك الأثقال المؤذنة بخواء الشكل وفساد الذوق.

* * *

على هذا النحو كانت البلاغة، منذ نشأتها، إذا ما قارناها بخطابة أرسطو، منحسرة ضيقة مهتمة من الخطاب بمظهره اللغوي وبما قد يشتمل عليه من محسّنات وطرق في إجراء القول خاصة. وقد أشرنا إلى ما بدا لنا أصل هذا الاتجاه والمتسبب فيه. فأبرزنا ما كان للشعر، باعتباره بنية تستمد كيانها من هيأة اللغة فيها، من تأثير في ذلك. ثم بيننا كيف ثبت القرآن خطو العرب على نهج الشعر وإن حاصره وحاول تهميشه. فأصبحت القيمة الأدبية الرئيسية التي يبرز على أساسها الفضل والتفوق هي التصوير والصياغة والنسج. وأُحلّت المعاني مرتبة دون مرتبة اللفظ لأنها مبذولة يشترك في معرفتها جميع الناس. وفي نفس الفترة بدأت هذه الثقافة تنضوي تحت سلطة قيمة جديدة وُلدت في فضاء القرآن ودائرة علومه ثم تسربت إلى بقية الدوائر حتى أصبحت الأصل الجامع لأشتاتها المؤلف بين مختلفها، وهذه القيمة هي قيمة الوضوح والبيان الضامنة للفهم باعتباره الشرط الأدنى "لتقرير حجة الله في عقول المكلفين". وعلى هذه المفارقة ستعيش البلاغة العربية طيلة تاريخها باعتبارها احتفاء بالشكل وتغييبا له في نفس الآن، اهتماما بالصياغة واللغة وحرصا شديدا على وضوح المعنى والعمل على اختراع الآليات القادرة على إدراك ذلك الوضوح إن وقف دونه إشكال أو التباس مثل آلية التأويل التي لم تكن إلا نهجا موصلا إلى معنى أول قام في النص ما يحجبه عنا إلى حين نجد الطريق إليه. والحرص على وضوح المعنى يقتضي من اللغة أن تكون في

غاية الشفافية تؤدي إلى المعنى بدون أن نشعر بوجودها حتى لكأن عقولنا تلتقطه بدون توسطها وهذا الحضور الغياب الذي ستجعل منه البلاغة موضوعها سيدفعها إلى البحث عن مقاييس في الجودة والتفوّق في غاية الدقة والخفاء، لذلك ستكون هذه البلاغة طيلة تاريخها نفورا من كثرة المعارض والزينة واجتماع المحسنات لأن قيمتها التي ليس بعدها قيمة هي بلوغ قمة الفعل وغايته من غير أن تسترفد علامات ظاهرة وتحشر طرقا في توليد المعنى تثقل كاهل اللغة وتفسد علاقة الصياغة بالمعنى. فالتفوق من توليد المتعارض والمناسبة بين المتناقض مما عبرت عنه قولة جارية تنسب إلى الرسول "إنّ من البيان لسحرا"(43). والمهم من كل ذلك أن البيان والوضوح إقصاء للغموض والاختلاف والتباين في الآراء والمواقف فتتعطل الحاجة إلى الحجة ويبطل باب الجدل للانسجام الحاصل والإجماع القائم. وسيتدعم هذا الاتجاه بسلطة الحجة النقلية المتمثلة أساسا في أصلي التشريع الأساسيين الكتاب والسنة مما سيضع الاحتجاج في الغالب الأعم خارج النص، بحيث لا يبني النص سندة ومعتمد حكمه من ذاته وإنما يستمد ذلك من سلطة واقعة خارجه. أضف إلى كل ذلك اختلاف السياق العربي الإسلامي عن السياق اليوناني، سياق أثينا بوجه خاص من جهة المؤسسات الكبرى التي كانت تمارس في رحابها الخطابة. فبنية القضاء عند المسلمين مختلفة عن بنية المحاكم في أثينا حيث كانت المرافعات سببا في نشأة أحد أجناس الخطابة الثلاثة وهو الجنس المشاجري (Judiciaire). كما كانت مؤسسة السلطة السياسية مختلفة أيضا اختلافا جوهريا نتج عنه غياب الحيز الذي كان في أثينا سببا في وجود الجنس المشاوري (délibératif) وكنا رأينا كيف أن الفرصة الوحيدة التي كانت ملائمة لذلك وهي فرصة الخلاف على الحكم حُسمت بحدّ السيف.

(43) انظر دراسة نور الهدى باديس النويري لهذا القول، وما فيه من توليد الائتلاف من الاختلاف، في مجلة "علامات في النقد الأدبي" ج 19 ص ص 230 - 247.

إنّ ما دعانا إلى بيان الفرق بين مفهوم البلاغة العربية ومفهوم الخطابة عند أرسطو هو الخوف مما قد توقعنا فيه الدعوات العديدة التي صاحبت في هذا القرن ظهور الأسلوبية وانتشارها من وجوه الخطإ عند قراءة تاريخ المعرفة ومن سوء الفهم لظواهر متزامنة لا ندرك سبب تزامنها بل وحضورها عند الشخص الواحد ما لم نحط بالأصول التاريخية للمسألة وما جدّ في تلك الأصول من تحوّل.

فلقد أعلنت نزعات التجديد في الشعر والأدب منذ التحوّل الرومنطيقي الحاسم عن ضيقها بالخطابة وطابعها التوجيهي الشكلي المناقض لكل فعل إبداعي حرّ وتلقائي، وبدأت المدارس والمعاهد هي الأخرى تتخفف من تدريس لم تعد مقتنعة بجدواه لأنه انفصل عن حاجات العصر ومتطلباته. ومع التحوّل المعرفي المهمّ الذي جدّ في أوائل القرن في دراسة اللغة حاول بعض تلاميذ "دي سوسير" (De Saussure) النابهين الاستفادة من دروس أستاذهم الرائدة وأعادوا النظر في المنجز اللغوي في ألسنتهم وانتهى بعضهم إلى إرساء علم جديد سمّوه "الأسلوبية" فبدأ الناس بعد ذلك يقتنعون يوما بعد يوم بأنها العلم المؤهّل ليحلّ محلّ الخطابة "الميتة". ورأينا في أكثر من مؤلّف وعند أكثر من آخذ بهذا العلم مناصر له إجراء مصطلح "الخطابة الجديدة" على الأسلوبية[44]. وقرّروا أنها العلم الواقع في مجال تقاطع الأدب واللسانيات باعتبارها تهتم من النص بجانب العبارة لتقف على وجه الخصوصية فيها طريقا إلى إدراك

(44) الأمثلة أكثر من أن تحصى، ولكن بينها اختلاف في طريقة التعبير عن الموقف وفي فهم المسائل المترتبة عن تحوّل منظومة العلوم المنتمية إلى دائرة واحدة فهما دقيقا. انظر حلقة البحث التي أدارها "بارط" (Barthes) بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (E.P.H.E) في السنة الجامعية 1964 - 1965 ونشرها بعد ذلك بعنوان "الخطابة القديمة" (L'ancienne rhétorique) في مجلة "إبلاغات" (Communications) عدد خاص بالبحوث الخطابية XVI 1970/ ص ص 172 - 22. وانظر من ذلك خاصة الفقرة المعنونة بـ " نهاية الخطابة" (fin de la rhétorique) ص ص 194 - 195.

خصوصية الألسنة في التأليف بين الحياة واللغة أو بين شخصية الكاتب وعمق روحه من طريقة ارتباط بعده الأنطلوجي بالعبارة عنه وتأديته أو المسك بالنواميس البنيوية المتحكمة في فضاء النص من دراسة العلاقات الكثيرة القائمة بين مكوناته، وكل ما ذكرنا لا يعدو جانب العبارة (Lexis, élocutio) فيُظنّ أنّ الأسلوبية والخطابة حقلان متطابقان حلّ أحدهما محلّ الآخر لمّا تأكد الناس من عجز الحقل الأول عن مسايرة التغيير العميق الحاصل في الآداب والفلسفات المؤطّرة لها وأن التجديد واقع في المنهج المشتق من التطورات الحاصلة في النظرية اللغوية ومن اختلاف أساليب التعامل مع بنية النص وطرائق توظيفها وتفسير ما يطرأ عليها من أصناف العدول.

ولكننا نعرف من ناحية أخرى أنّ اتجاهات في البحث كانت تطمح إلى كتابة خطابة جديدة ترفع نسبها إلى أرسطو وتستمدّ شرعيتها من خطابته ومشروعُها يختلف كل الاختلاف عن مشروع الأسلوبية من جهة أنه لا يهتم من لغة النص والخطاب إلا ببعض المظاهر المساعدة وبالقدر الذي حدّده أرسطو. وهي مؤلفات تدرس دراسة شاملة ومطردة من وجهة نظر منطقية الأساليب والطرق المعتمدة لإقناع السامع أو جعله يقتنع بما نروّج من آراء أو نبني من تصورات أو بما نريد زحزحته عنه منها. فالفرق، كما نرى، كبير بين هذا القبيل من الدراسة والدراسة الأسلوبية التي كاد يعم اعتبارها الطريق السالكة الوحيدة إلى تحديد الخطابة وبعثها في صورة ملائمة لثقافة العصر وحاجات الدراسة الأدبية.

ومن أبرز المؤلفات في هذا الاتجاه كتاب صدر بالفرنسية سنة 1958 بعنوان "الخطابة الجديدة - مؤلّف في الحجاج"[45].

فكيف تكون الأسلوبية خطابة جديدة ؟ وكيف ينازعها هذا الطموح مبحثٌ يختلف عنها ؟ بل كيف يمكن لنفس النص أن يكون منطلق هذا الاتجاه وذاك ؟[46].

للإجابة عن هذه الأسئلة نحتاج إلى أمرين مترابطين هما النظر فيما طرأ على الخطابة من أرسطو إلى اليوم حتى استقرّ في أذهان الدارسين أنّ الأسلوبية وريثتها، والنظر أيضا فيما طرأ في السياق المعاصر من عوامل دعت إلى إحياء ما كان من الخطابة وسقط منها أو تكفّلت به علوم ناشئة أو متفرعة عن أصل كان يضمنها.

---

(45) مؤلّفا الكتاب هما ك. برلمان ول. البركت تيتكاه (Ch. Perelman. L. Olbrechts-tyteca). وقد صدر عن المطابع الجامعية الفرنسية (P.U.F) في جزئين وأعيد طبعه مرارا (انظر تقديم عبد الله صولة في هذا الكتاب). وقد صدر بالانقليزية في السنة نفسها كتاب لـ س. أ تولمان (S.E. Toulmin) بعنوان "استعمال الحجاج" (Les usages de l'argumentation) ونشرت المطابع المذكورة ترجمته الفرنسية سنة 1994 ويشترك الكاتبان، على ما بينهما من فروق في طريقة الكتابة، في المرجعية القانونية التي اتخذا من ممارساتها المختلفة عمادا لدراسة طرق الحجاج.

ومن المهمّ أن نشير إلى ضرورة الاحتياط عند التأريخ لمثل هذه المسائل إن لم يكن القارئ قادرا على القراءة بغير الفرنسية لتأخر الترجمة أحيانا ثم لأن الترجمة لا تشمل كل ماينشر.

(46) كل الدراسات الأسلوبية تقرُّ بالأبوّة لشارل بالّي (Ch. Bally) وتعتبر مؤلفيه الشهيرين "اللسانيات العامة واللسانيات الفرنسية (Linguistique générale et linguistique française) طبعة بارن (Berne) 1944 وكتاب في "الأسلوبية الفرنسية" (Traité de stylistique française) ط. بارن 1904 من أبرز نصوصها المؤسّسة ولكننا نجد أن ا. ديكرو (O. Ducrot) وهو احد أبرز رواد ما سُمّي بالتداولية (Pragmatique) وصاحب مذهب في الحجاج أمضى جزءا مهمّا من عمره يقيم أسسه ويبني صرحه أطلقوا عليه الحجاج في اللغة أو الحجاج المندمج (انظر في هذا الكتاب مقال شكري المبخوت). نجده في مقال من مقالاته يصرّح بأنه مدين لبالّي بمبحث لساني مهمّ على صلة وثيقة بالتداولية ومباحث الحجاج اللغويّ وهو تعدّد الأصوات (Polyphonie). انظر شارل بالّي والتداولية "Charles Bally et la pragmatique" في كراسات فردينان دي سوسير (Cahiers de Ferdinand de Saussure) العدد 40 لسنة 1986 ص ص 13 - 37.

وسنسلك في الإجابة عن هذه الأسئلة سبيل الاختصار والإجمال. فالتفاصيل يضيق عنها المجال وتقف دونها معرفة متخصصة بتاريخ العلوم في الغرب ومناهج ترتيبها بمقتضى السياق المعرفي الحاضن لها وما قد يصيبه من تحوّل تنعكس آثاره على منظومة العلوم بالزيادة أو بالنقصان أو بتغيير المواقع والوظائف، لا تتوفر لنا. ثم إننا سنحاول فيما نعرض الوقوف على ما قد يكون لنا عونا على تعميق الفهم بالبلاغة العربية وبالأسباب التي دفعتها من المنطلق باتجاه ما أشرنا إليه في الفقرات السابقة إذ قد يؤدي اتحاد الأسباب إلى تطابق النتائج رغم اختلاف السياق.

ونحن مدينون بما سنعرض باختصار لمؤلفات من درجة ثانية تناولت الخطابة من زوايا مختلفة تُوفّر للباحث متى آلف بين مواقفها ما به يجيب عن الأسئلة التي طرحناها والتي قد تبدو لغير المطّلع مُربكة مُلغزة.

بدأت خطابة أرسطو في الانحسار منذ وقت مبكر[47] وكان أن تخلصت أو ما تخلصت من قسمين اعتُبرا دائما من أقسامها الثانوية وهما

(47) التأريخ لأطوار الخطابة الأرسطية وتردّدها بين التوسّع والانحسار لا يخلو منه مؤلّف يتناولها بصفة شاملة، والمؤلفات في هذا الموضوع كثيرة جدا وبلغات متنوّعة إلاّ ان أشهرها اعتمادا على نسبة الإحالة عليها في ما جاء بعدها دراستان:
أ - دراسة بارط (Barthes) التي سبق أن أشرنا إليها رغم تواضع صاحبها في اعتبارها مذكرة "Aide-mémoire". إلا أننا نجد فيها علما واسعا محيطا وتأويلا للأحداث مقنعا مثيرا للعجب وهمّا أكاديميا وبيداغوجيا واضحا. فقد أنهى الدراسة بملاحق مهمة، منها جدول تاريخي أمام كل تاريخ تأويله والحدث البارز الواقع فيه وهو يمتدّ من القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرن التاسع عشر. وملحق رسم فيه شجرة الخطابة منطلقا من أقسامها الكبرى مدرجا كل ما تفرّع عن تلك الأقسام وأقسام الأقسام فملحق بأهم المفاهيم الخطابية وعدد الفقرة التي ورد فيها المفهوم فمسرد بالمسائل المدروسة مفصل موزع على فقرات النص.
ب - دراسة لجيرار جينات (G. Genette) بعنوان البلاغة المنحسرة (Rhétorique restreinte)، مجلة إبلاغات المذكورة، العدد المذكور ص ص 158 - 171. وقد لاقى هذا المقال من الرواج ما لم يلقه غيره. فقد رسم المؤلف في صفحات قليلة مآل الخطابة من القرن الخامس قبل الميلاد إلى 1970. وقد اعاد صاحبه نشره ضمن مؤلّفه "وجوه عدد 3" (Figures III)، منشورات ساي (Seuil)، باريس 1972 ص ص 21 - 40. وفي هذا العدد أيضا ثبت بيبليوغرافي مهمّ لم يقع فيه الاقتصار على عناوين الكتب وإنما وقع التعريف بمحتواها ووجه الاستفادة منها، انظر ص ص .230 - 237. ومما تجدر الإشارة إليه تخصيص جزء من الثبت للحديث عن البحوث الجراة في مجال الخطابة في الولايات المتحدة.

المسميان تمثيل القول أو (Hypocrisis, actio) والذاكرة (memoria) لأنهما لا يتعلّقان إلا بالمشافهة. أما القسم الأول فهو ضرب من "مسرحة" القول كان الخطباء يستعينون به لرفع قدرة القول على التأثير في المستمع وتعديد مآتي الدلالة في الخطاب. فتصبح طريقة إخراج القول، وهي من مجال التلفظ لا النص عونا للنص على بلوغ مقاصده من المخاطب(48). ولا أهمية للذاكرة أيضا إلا في المشافهة حيث يكون السامع في حضرة المتكلم يلتقط ما في كلامه من وجوه الاستقامة والانسجام أو الخطل والانصرام. ولقد كانوا يشترطون في الخطيب أن يكون ذكورا لما سلف من كلامه حتى لا تناقض أوائله أواخره وحتى لا يجري الإخبار والقص على الازورار فينقص من قيمة النص بقدر ما ينقص من حسن ظن السامع بالمتكلّم إن رآه يداخل بين الأشياء ويتناقض في إيراد الأخبار. على ألا يفهم من كلامنا هذا أن دور الذاكرة في المكتوب منعدم أو ضئيل وإنما المكتوب يوفر لمن ركبه من السعة في تدبير النص وإخراجه بإعادة النظر فيه وتعهده بالزيادة والنقصان مخرجا مستقيما حسنا لا عوج فيه ولا إحالة وهو ما لا يوفره موقف المشافهة حيث يجري الخطاب على صورة واحدة مدفوعا إلى غايته على سمت لا يسمح فيه للمتكلّم بالتراجع والإضراب إلا بجليل الحيلة مما لا يتوفر إلا للمهرة الأفذاذ.

.ثم امتد الضيق والانحسار إلى الأجناس الثلاثة الكبرى التي استخلصها أرسطو من تجربة القول في عهده وقبله عند السفسطائيين وهي المشاوري والمشاجري والتثبيتي. والظاهر أن تقلبات الحياة السياسية وضعف سطوة المؤسسات في بعض الأحقاب التاريخية كانت سببا مباشرا في تراجع بعض الأجناس. وقد وقعت الإشارة إلى هذا العامل عند

(48) في مؤلفات البلاغة العربية التي نجد فيها اهتماما واضحا بالرافدين الشعري والخطابي عند تحديد مقاييس جودة النص ونجاعة الخطاب إشارات كثيرة إلى هذا الجانب حيث يصبح التخفي على النبر وتطويع لعبة الكشف عن القائل لمراحل القول من مروّجات الخطاب انظر عملنا "التفكير البلاغي ..." ص ص 233 - 249.

المؤرخين القدماء. فقد رد المؤرخ تاسيت (Tacite) تقهقر الفصاحة والخطابة، وهو في ذلك يذهب مذهب معاصره عالم الخطابة الروماني الشهير كنتليان (Quintilien) صاحب أحد أشهر مؤلفات الخطابة في القديم وهو المؤسسة الخطابية (De Institutione oratio)، إلى موت المؤسسات الجمهورية وتسلّط الحكام الطغاة واختفاء الحوادث الكبرى والمناسبات الجليلة في حياة الناس في المدينة. فتعطّل حرية الرأي وتعطيل عمل الساحات الكبرى التي كان الخطباء يتوجهون فيها إلى الجمهور لإقناعه بنوع الحكم الذي يناسب مدينة أثينا كان السبب في موت الجنس المسمّى بالمشاوري (délibératif)، وبقلّة المناسبات المهمّة في المدينة ضعف الجنس التثبيتي (épidictique)(49). ولئن كان من الصعب، بعد ذلك، ضبط التغيرات الواقعة على جهاز الخطابة الأرسطي ورسم صورة مضبوطة لتعاقب تلك التغيرات، فإنه بإمكاننا أن نقف على المنعرجات الحاسمة التي كان لها أكثر من غيرها دور في إحداث التغيير وإبدال النظام.

وتبدو لنا قراءة بارط للمراحل التاريخية مغرية لأننا نجد فيها، على بعد الشقة، عونا على تعميق الفهم بالأسباب التي توسّعنا في شرحها وجعلت البلاغة العربية متجهة من المنطلق نحو قسم العبارة مهتمّة بمعارض الخطاب ومظهره الخارجي. فهو يرى لتاريخ الخطابة، على التقاليد الغربية، فترتين حاسمتين :

أ - **الفترة الأولى** : وهي فترة الخطابة الأرسطية في نصوصها البانية لها المؤسسة لأطروحاتها، وصنعة الخطابة (Techné rhétoriké) بهذا المعنى قول جار بين الناس في معاملاتهم وخطب تلقى أمام الجمهور في السياسة والأخلاق وحياة المدينة ومرافعات في رحاب مؤسسات كالمحاكم.

---

(49) انظر رولان بارط (R. Barthes) المقال المذكور، ص ص 182 - 183. وقد أخذ عنه جيرار جينات (G. Genette) هذا الرأي في مقاله المذكور، ص 159. وجرت بعدهما المؤلفات على هذا الرأي. انظر مثلا من آخرها كتاب جوال قارد تامين (Joëlle Gardes-Tamine) الذي سبق أن ذكرناه، ص 26.

وسبق أن ذكرنا أن الخطاب ينبني ويتطور على إيجاد الحجة ثم الانتقال من حجة إلى حجة طبق نظام محدّد تضبطه مقاصد المخاطب من المخَاطَب.

وإلى جانب صنعة الخطابة وضع أرسطو فن الشعر أو صنعة الشعر (Techné poiétiké) ووظيفتها إيقاع المحاكيات بالإيحاء والتخييل لا الإقناع بإيجاد الحجة وترتيبها ولذلك كان الخطاب فيها يتطور من صورة إلى صورة لا من فكرة إلى فكرة. وتستمدّ الخطابة الأرسطية جوهر ما تقوم به وتعتمد عليه من هذا الفرق بين الصناعتين وسائل ومقاصَد. فيكون تبعا لذلك من دلائل صفاء النظرية وانتسابها الخالص إلى بانيها احتفاظها بالثنائية المذكورة وإيفائها بالفروق التي يجب أن تراعى بينها. وتكف الخطابة، بهذا المنطق، عن كونها أرسطية عندما يرفع التعارض بين النشاطين وينصهران في بوتقة واحدة وتصبح مقررات الخطابة ومقاييسها في جانب العبارة طبعا آلة الشعر وعيار الإبداع.

ب - **الفترة الثانية** : وتبدأ هذه الفترة مع الامبراطور أكتفيوس (Octavius) وقد تولى السلطة من سنة 27 ق.م إلى سنة 14 للميلاد وفي عهده عاش الشاعر الحكيم أوفيد (Ovide) والشاعر السياسي هوراس (Horace) وتنسب إليهما المصادر البوادر الأولى لتوحيد الخطابة والشعر. فقد اشتهر عن الأول تقريبه بين القصيدة الشعرية والخطبة. وكتب الثاني رسالة في صناعة الشعر جعل فيها الآلة الخطابية في مظهرها اللغوي أداة لدراسة الشعر حتى أصبحت تبعا لذلك كتب صناعة الشعر كتب خطابة.

واعتماد النصوص الشعرية، وهي بطبيعتها نصوص بعيدة عن الالتزام تتحرك في دائرة إما منفصلة عن قضايا العامة (Agora) أو لا تتناولها تناولا مباشرا بحكم وظيفتها وأدواتها، قد كان عاملا حاسما في تقليص بنية الخطابة وتركيزها على جانب العبارة اللغوية وما يتبع ذلك من كون النص يصبح مجالا لاستعراض المحسنات والاحتفاء بالأساليب التي تعمل على إبراز شكله وبنيته وتهميش موضوعه إعلانا عن الانتقال الحاسم المهم من دائرة اللذة العقلية إلى دائرة اللذة الحسية ومن الحرص على سلامة

القضايا منطقيا إلى إذكاء الحس الجمالي بالنص من خلال الاهتمام بمظهره وأسلوبه. وكان مما زاد في تثبيت هذا الاتجاه نحو التقلّص ظهور مصطلح "الأدب" بوصفه الفضاء الذي تم في رحابه الانصهار بين الشعر والخطابة لما في المصطلح من اتساع في المعنى يُمكّنه من احتوائهما وتجاوزهما في الآن نفسه وكذلك تفرع شجرة العلوم اللغوية وظهور الثلاثي (Trivium) المشهور : النحو والجدل والخطابة وهي العلوم الدائرة على أسرار اللغة ودقائق إجرائها وتحصيل المعنى بها. فاهتمّ النحو بالتركيب والتقسيم وما يقومان عليه من صرف وأصوات. وأصبح علم الجدل علما يدور على كيفيات الاحتجاج والسبل الكفيلة بالإقناع. ولم يبق للخطابة إلا القسم الثالث من هذه النواة الصلبة وهو قسم العبارة (Lexis, Elocutio)(50).

وشيئا فشيئا استقرّت الخطابة بصفة نهائية في هذا الجزء وأصبحت الأقسام الخمسة، مع ما يُسمّى عادة بالخطابة الجديدة ذكرى بعيدة لا يقف عليها إلا الدارس المتخصص الباحث عن الأصول والبدايات. فالمؤلفات الأولى في الفرنسية الراجعة إلى بداية القرن الثامن عشر ستتناول الخطابة باعتبارها بلاغة أي باعتبارها بحثا في المجازات والوجوه والصور. والتعليمُ الذي سينتشر في المدارس والمعاهد سيثبت هذا التطور. والثورةُ على الخطابة وبيان عدم جدواها إنما تناول هذه الخطابة لذلك ليس من العسير والأمر على ما هو عليه أن نفهم لماذا طمحت الأسلوبية إلى القيام مقامها في دراسة النص وإبراز وجوه تفوّقه وما فيه من ملامح تهدي إلى صاحبه أو تخصه دون غيره.

---

(50) لبارط رأي طريف بناه على شواهد تاريخية تصرف في تأويلها. فهو يعتبر الجنس التثبيتي وموضوعه الأساسي المراثي وذكر المناقب كان بداية منزلق الخطابة نحو التقلّص، فقد كانت هذه المراثي تصاغ شعرا وعندما تحوّلت إلى النثر وحلّ ما فيها من نظم جرى الخطباء إلى تعويض ما ذهب من رونق العروض والوزن بالمحسنات والأسجاع وصنوف الطباق والجناس. فنتج عن ذلك نوع من النثر تظهر على أديمه الزينة والمحسنات. انظر المقال المذكور، ص 176.

وبما يجب الانتباه إليه والتفكير فيه أن فعل التضييق لم يقف عند هذا الحدّ. وإنما تواصل في العصور الحديثة. فرأينا الوجوه والمجازات تُضبط في عدد محدود من العلاقات والمبادئ اشتهرت منها ثلاثة هي علاقة الشبه البانية للاستعارة وعلاقة المجاورة أو الإرداف البانية لنوع من المجاز المرسل يسمّى بالفرنسية (Métonymie) وعلاقة التقابل وتبني السخرية والتهكّم ثم وقع إقصاء هذه العلاقة الأخيرة لأن التهكّم يحتاج إلى الجمل وأشباه الجمل. فلم يعتبر لذلك مجازاً. وراج عن بعض الشكلانيين الروس الذين كانوا في حلقة موسكو اهتمام بعلاقتي الشبه والجوار وعنهم أخذهما رومان جاكبسن (R. Jakobson) وبنى عليهما نظريته المشهورة في بنية الشعر. وأصبحت العلاقتان من أعمدة الفكر الحديث في الفلسفة والتحليل النفسي وعلم العمارة والتحليل الاجتماعي. ثم رأينا بعد ذلك ميلا إلى اختزال الكل في واحد. فظهر مفهوم الاستعارة المعممة، وهي استعارة ضخمة ابتلعت كل الوجوه والصور والمجازات بما في ذلك رديفتها القائمة على علاقة المجاورة[51] باعتبارها أصبحت وجه الوجوه الذي يلخص رحلة الإنسان في اللغة وبحثه فيها عما به يحقق ذاته وانسجامه مع محيطه ويعبّر عن رفضه لقضائه والعمل على تجاوز عوامل الموت والفناء المغروسة في كل مكان.

ولكن هذا القرن بما فيه من متناقض التيارات ومتباين الحاجات وبما جدّ خلاله من حوادث مهمة في السياسة والفكر والاقتصاد وبما شهده من انقلاب في وسائل الاتصال ومناهج النظر والتدبر كان، وهو يسمح

(51) اهتم جينات في مقاله المذكور بهذا الجانب اهتماما خاصا مبينا كيف يمكن التأريخ للحركات الأدبية والاتجاهات الفنية بهذه التحوّلات. فبيّن كيف كان القرنان السابع عشر والثامن عشر ينظران إلى الاستعارة بعين الريبة لأنها قادرة على أن تدفع بالقول إلى التهويم والهذيان. ثم بيّن كيف أطلقها من عقالها الرومنطقيون والرمزيون خاصة. ولئن كان صاحب المقال لا يناقش هذه الهيمنة ولا ينقص من قيمة الاستعارة المهيمنة إلا أنه يشك في قدرتها على الاستجابة إلى الحاجة إلى خطابة عامة تكون قادرة على تحليل كل أنواع الخطابات.

للتوجهات الشكلية في دراسة الشعر باختصار جهاز التصوير والمجاز في الاستعارة، يدفع إلى البحث عن متسع قادر على التعبير عن روحه وحقيقة ما يبنيه.

فالعصور الحديثة عرفت في السياسة أوضاعا وعاشت تقلّبات ولدت الاختلاف في الرأي وفتحت فضاء للخطاب والخطاب المضادّ سواء كان ذلك الاختلاف طريقة في ممارسة الحكم تقوم على الاختيار الحر للخطاب السياسي الذي يبدو أكثر إقناعا من غيره أو كان صراعا بين إيديولوجيات تختلف في خياراتها الأساسية مثلما وقع بين الماركسية والرأسمالية وإن كانت العقائد والإيديولوجيات لا تشجع على الحرية ولا تساعد على خلق الفضاء الذي تينع فيه الخطابة، إلا أننا نعرف من تاريخ أوروبا الحديث أن النظام الرأسمالي استفاد فائدة كبرى من النقد الذي كانت توجهه إليه الماركسية باستساغته وتحويله إلى عوامل تعديل وتقوية. وربما كان من أسباب تهاوي النظم الاشتراكية العلمية اكتفاؤها بما عندها وسدّ الأذن أمام النقد الرأسمالي كما عرفت هذه العصور أزمات في الحكم خطيرة بظهور الأنظمة الكلّيانية التي تصادر الحريات وتحاصر الرأي الحرّ والمناقشة الجريئة. وانتبهت الإنسانية مع التجربة النازية والفاشية إلى المخاطر الحقيقية التي يمكن أن تتهدد الإنسان في أبسط ما به يحقق ذاته ويبني كيانه فاندفع الناس للوقوف في وجه الدعاية السياسية التي كانت تقف وراء أبشع أنواع الحكم والتمسك بأنماط يقع فيها احترام إرادة الناس واختيارهم الحر لكي يقع التوقي من عودة الحلم المزعج الذي انتاب الناس في ظروف الحرب الكونية الثانية. وقد شبه بعضهم هذا بمجيء الديمقراطية في أثينا وحركة النهضة الايطالية وهما فترتان عظيمتان من فترات الخطابة "فالمرء يشهد في الأولى تهاوي التفسيرات الأسطورية والنظام الاجتماعي القائم على طبقة الأرستقراطية ويشهد في الثانية امحاء الأنموذج السكولاستيكي واللاهوتي القديم وانبعاث بعض المدن الإيطالية انبعاثا اقتصاديا مؤذنا بالفترة البرجوازية"[52].

(52) انظر ميشال ماير (Michel Meyer) "مسائل في الخطابة ، اللغة والفكر والفتنة" (Questions de rhétorique : langage, raison et séduction) سلسلة كتاب الجيب، 1993. ص 7.

وأنتج تطور النظام الرأسمالي مجتمعات استهلاكية أصبح وجودها مشروطا بتسارع طرفي المعادلة، الإنتاج من جهة وهو يوفر للمجتمع الرفاه بضمان حق العمل وكل ما ترتب عنه، والاستهلاك المتزايد من جهة ثانية حتى يبقى الإنتاج في تزايد والبنية الاجتماعية بعيدة عن الهزات. ولا شك أن دوافع الاستهلاك كثيرة وطرقه متعددة منها ما ينشأ عن الشعور التلقائي بالحاجة ومنها، وهو الأهمّ والسمة الغالبة على مجتمع الاستهلاك، غرس الحاجة حيث لا حاجة وإغواء الناس بالاقبال على السلعة بما يستحدث فيها من تطورات إما في مظهرها أو في فعاليتها وهي تطورات مفتعلة ولكنها تُقدّم في صيغة مقنعة. فدخلنا العصر في بلاغة الإشهار بما فتح الأبواب أمام عودة الخطابة ورجوع وظيفة الإقناع والتأثير في صيغة لم تعرفها من قبل. وأصبح الخطاب يعتمد في إنجاز تلك الوظيفة وإحداث التأثير أساليب متنوعة منها ما يقوم على بلاغة الصورة ومنها ما يقوم على قدرة الخطاب الفائقة على التأثير لا بمنطوقه وإنما بمفهومه ومُتضَمَّنه وقوّتْ المناقشة القائمة بين المستفيدين من الاستهلاك الآليات المرصودة لذلك وأصبحت هذه البلاغة قادرة لا فقط على التأثير وتحويل القول والصورة فعلا وممارسة على أساس الفعل ورد الفعل وإنما أصبحت متحكمة في أذواق الناس تساعد على صياغتها وإعطائها الوجهة التي تهيئها لقبول ما يقترح عليها ويعرض في الأسواق. وانبنت امبراطوريات متعددة الجنسيات على الموضة في اللباس والموضة في الزينة واتسعت الدائرة حتى شملت الجسم والمظهر وربطت صحته وجماله بنحافته وسلاسته. فجاءت عن ذلك بلاغة كاملة في طرق الأكل وممارسة الأنشطة الرياضية وأصبح ما ينفقه الناس في هذا المجال يحسب بمليارات الدولارات. وطور الإشهار خطابه بتطور الوسائل السمعية البصرية وترقي المعلوماتية. فكانت هذه الدعاية التجارية الاقتصادية الثقافية بالإضافة إلى الدعاية السياسية والإيديولوجية من العوامل البارزة في عود الخطابة إلى العصر على أساس هذه الصلة الحميمة التي أصبحت تربط الواحد بالآخر حتى إنه من الصعب تصور بقاء هذه المجتمعات بدون هذا

السيل العارم من وسائل الاتصال المرتبطة ارتباطا وثيقا بمقاصد التأثير والفتنة والإقناع حتى يمكن أن نقول بدون أدنى مبالغة إن أهم آلية خطابية وبلاغية اليوم هي الثورة الاتصالية والمعلوماتية. وليست العولمة في أبعادها الاقتصادية والثقافية إلا وجها من الوجوه البارزة للخطابة الحديثة حيث يقع "تمرير" الأفكار والتصورات والأخيلة التي نريد تمريرها على حساب ما هو قائم في ذهن المتلقي والغاية هي إبعاده عما كان يعمر ذهنه وإحلال ما نريد نحن مكانه بتحريك الإعجاب بما نعرض عليه أو بخلق الصدمة أو الفتنة أو الإقناع. ولا شك أن كل أشكال العنف التي يمكن أن تترتب عن هذا السلوك تبدو مقبولة بما أنها آتية من سلطة الخطاب لا من التسلّط بالقوة ولذلك نقبل هذا الطوق الذي يسدّ، في الحقيقة، الأفق أمامنا إلا أنه يشعرك بإمكانية أن يغرر بك وأنت حر وأن يقع التحكم فيك بدون أن يسلط عليك عنف في جسدك أو ملكك. ومهما كانت ضروب الإيقاع بالمخاطب الآتية من قدرة الخطابة على المراوغة والغواية والفتنة بما تسلك من سبل في القول قادرة على تحبيب الزيغ وتزيين الباطل فإن فيها تقديما لقوة الخطاب على خطاب القوة فيتحرر الإنسان من سطوة العنف المادي والجسدي وفيها أيضا متى انعكست على ذاتها قدرة على بيان ما فيها من عوج وخروج عن الحق. ولم يكن ما وقع بين السفسطائيين وأفلاطون إلا صورة من قدرة الخطابة على أن تكشف ألاعيبها وطرقها المشبوهة المتحررة من قيم الحق والعدل القادرة بسلطة النص على إبراز الباطل في صورة الحق والحق في صورة الباطل. والخطابة البديلة التي بناها أفلاطون وبناها بعده أرسطو بوجه خاص طوّقت خطابة السفسطائيين وألصقت بها "لعنة" لم تفارقها على وجه الدهر إلا في هذا العصر[53] لأسباب لصيقة بهذا العصر يطول تشرحها.

(53) يمكن أن ننعت العصورالحديثة بأنها عصور إعادة الاعتبار للسفسطائيين محترفي الذكاء والمعرفة كما يدل على ذلك اسمهم. وإعادة الاعتبار لهم مرتبطة بالنقد الموجة إلى أفلاطون في تعلقه بمطلق الحق ومطلق الخير ومطلق الجمال في تصور نظرى منقطع عن الإنسان والواقع لايترك مجالا للممكن والمحتمل وهو الفضاء الأمثل الذي تدور فيه علاقات الناس، ومرتبطة أيضا بنقد ميتافيزيقا أرسطو ومنطقه وبيان حدود بعض تصوراته.

ومن الناحية المعرفية عاشت العصور الحديثة تقلبات لم يسبق لتاريخ الفكر أن عاشها أو تصور وقوعها وكانت الحداثة في العمق تنبني على نقد مكتسبات الإنسان في الفلسفة والعلوم والنظريات الاجتماعية والاقتصادية وحتى في عقائده وأنظمته الرمزية. ومن أبرز ما عملت الحداثة على تقويضه وبيان عطالته ومحاصرته الفكر الإنساني ومنعه من التوثب الحر هي فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة الواقعة خارج النص والسياق والذوات وهو تصور يقف في وجه الرأي المباين ويسدّ باب الاختلاف في الرؤى والمواقف لأنه يتحرك من منطق الثابت القارّ الذي لا يتطرّق إليه الشك ولا يتولد عنه الرأي والرأي المناقض ولا شك أن في ذلك قتلا للخطابة بما أنها لا تزدهر إلا في فضاء الاحتمال والممكن لا في فضاء الحقيقة المطلقة. ولقد أطنب الذين ألفوا في الحداثة، كل من زاوية نظره ودائرة اختصاصه، في العوامل التي ساهمت في رسم ملامحها

وإعادة الاعتبار لهم في هذا العصر يؤكد عودة الخطابة إليه عودة قوية مستندة إلى مكتسبات الميتافيزيقا الحديثة التي بدأت تخرج من سلطة المطلقات وتؤسس للبعد الإشكالي لوجود الإنسان والقيم التي ينبني عليها ذلك الوجود والتشكيك في أنماط من العقلانية نشأت مع نشأة الفلسفة الإغريقية تنبني على الضرورة والحقيقة الواحدة والاستدلال والوضوح وبناء النماذج. وتأكيدا لأهمية السفسطائين وضرورة رفع الغبن المسلط عليهم ذهب المتخصصون في الحجاج إلى أنه لامناص من الاعتداد في كل دراسة بمكتسباتهم ومزيتها :

- القول بتضاد الأصوات (Antiphonie) بمعنى أن لكل خطاب خطاب مضادا ولكل حجة حجة تنقضها لأنها تنبني على رؤية مخالفة للأشياء وتصف واقعا مغايرا.
- التنبيه إلى ماقد يرشح عن الأقيسة من أغاليط وضرورة بناء نظام الجرح القياس وتعديله وذلك بزرعهم الحيرة والمفارقة في المشهورات وهذه الشعبة من الدرس ستزدهر في مايسمّى بالبرالوجيسم أو القياس المغالطي.
- رسمهم مفهوم الاحتمال أفقا لتعامل الناس وتفاعلهم مع بعضهم.
- اتقانهم المجادلة وكل صنوف المحاورات التي تقوم على الاستدلال المنظم بقواعد مضبوطة.

ويعتبر الفيلسوف ميشال ميار من أبرز من تناولوا قضايا البلاغة تناولا فلسفيا وربطوا بين رجوعها بقوة والتغيرات الفكرية والفلسفية الحادثة في علوم العصر ومواقفه وبني على كل ذلك نظرية سُمّيت نظرية المساءلة (Questionnement) (انظر : مقال محمد علي القاضي ضمن هذا المؤلّف). وانظر أيضا في أهمية الإرث السفسطائي كتاب بلانتان (C. Plantin) المذكور آنفا ص ص 5 ـ 7. لأسباب لصيقة بهذا العصر يطول شرحها.

وتوسعوا في تحليل الأسس المعرفية التي تنبني عليها فذكروا الإنجاز الفلسفي المهم الذي تم من لايبنتز (Liebnitz) إلى اليوم مع إشادة خاصة بمساهمة ماركس ونيتشه وفرويد في زعزعة نمط من العقلانية كان يقوم على مبادئ من خارج الذات المفكرة ورثتها عن المتافيزيقا الإغريقية كفكرة الضرورة والحقيقة الواحدة وطرق التفكير والاستدلال الواقعة بين الاستقراء والاستنتاج. وكان من نتائج ذلك أن اكتشف الفكر أن النظريات المطمئنة إلى صفاء الحس المشترك الموزع بين الناس بالقسطاس الواثقة وثوقا مطلقا في مناهج أدلتها في الوصول إلي نظام موجود بما في ذلك الموجود الرياضي ليس لها قابلية احتواء تعقد الوجود والموجود واستعصاء الأشياء عن الأنساق المتصوّرة سلفا بقوة الفكر وملكة التجريد.

وأبرز علماء الابستملوجيا والمؤرخون للنظريات العلمية ما يسكن أعطاف العلم في أبعد نماذجه عن الغلط من المشاكل التي يجب أن تخفّف من شدة وثوقنا في نتائجها. وإنّ تسميتنا إياها بالعلوم الصحيحة لا يعني البتة أنها بمنجاة عن الخطإ إن في بعض مراحل بنائها النظري أو في تطبيقاتها المتوقعة مما أكد لديهم أن "حقل التفكير برمّته مخترق بالإشكال".

كذلك فعل علماء الأدب الباحثون عن الخصائص التي تميزه عن غيره من الخاطبات فكان من أبرز ما بنوا عليه تفكيرهم أن المعنى موجود في النص لا خارج النص وأنه ليس معنى فردا مستورا إن اكتشفه واحد ألزم به كل المتعاملين معه بعده وإنما هو معنى جمع لا يتأتى من المعاني الوضعية في اللغة وإنما من المعاني الحافة التي هي تجربة الفرد مع اللغة وجملة المعاني العالقة بتلك التجربة يستفزها النص ويثيرها في حاملها فتكون سند قراءته وعمدة معناه فيتأكد على هذا النحو الاختلاف في الاشتراك وتخرج الإنسانية من قيد اللغة الوضعية المشركة بينهم إلى حفيف المعاني المنغرسة في الذاتية المترتبة عن حياة المرء أوضاعا خاصة به لا يشاركه فيها أحد.

كل هذه الروافد كانت تؤسس للتنوع والاختلاف. ومن ثم للاختيار المبني على المناقشة والمنازعة وسلطة اللغة والنص. ولقد فتح ذلك أمام

البشرية فرصة مهمة لمحاربة التسلّط والشعور بالفضل والتفوق والتركيز على الذات وأصبح خطاب الثقافة مثلا يقوم في بعض الأوساط. على الأقلّ، على التبادل والتفاعل بنزع عقدة المركزية والخروج من منطق الغلبة والسائد والمسود والاعتراف بالآخر باعتباره ذاتا وكيانا لها أنظم
وسلوك ثقافي ليس أقل مما لنا وإنما يختلف عنه لكنه لا يقلّ عنه اهمية وليس دونه ثراء.

على هذا النحو يطلق بعض الفلاسفة على هذا العصر عصر الخطابة لا بالمعنى التقني الضيق وإنما بالمعنى الواسع العميق المشير إلى مختلف التيارات المتفاعلة فيه المتصارعة. فالخطابة في معناها العميق المتسع تعني إمكانية قيام فضاء للتعامل بين الناس على أساس اعتبار الآخر سبيلا إلى الأنا، يعمّق اكتشافُ الاختلاف معه المعرفة بالذات والوقوفَ على تخومها وعلى أساس ما يترتب عن الاختلاف من تعدّد الرؤى وتباين المواقف يحمل على إقناع الواحد بسلطة الحجة والبراعة في تصريف اللغة وتعني أيضا حرية الرأي وما يلزم عنها من حرية الاختيار في الفكر والسياسة والعقيدة لذلك احتاجت هذه الخطابة لتقود إلى اتساعها إلى فضاء الديمقراطية والحرية والتسامح ونبذ العنف المادي ونبذ العقائد المتحجّرة والايديولوجيات الخانقة وكل ما له صلة بالحقائق المطلقة التي لا مجال فيها للتردّد والشك والإمكان والاحتمال.

هذه روح العصر وهذه الثقافة التي يبشّر بها انفجار وسائل الاتصال وبهذا المعنى يصبح الرجوع إلى الخطابة في معناها الأصلي بما هي طريق الفكر في إيجاد الحجج والبراهين التي على أساسها يقنع تقدما ومسايرة لروح العصر واحتفاء بمقولاته التي تبني حياة الناس وكرامتهم. وبهذا المعنى يكون الاهتمام بالحجاج في مختلف اتجاهاته ومدارسه انخراطا في هذه النقلة العميقة التي يعيشها عصرنا بتقويضه لميتافيزيقا قديمة واثقة وثوقا مبالغا فيه من قدرة الأنظمة التجريدية والأنساق وبناء معالم ميتافيزيقا جديدة تنبني على الإنسان بما فيه من جليل وبسيط.

الحجاج عند أرسطو*

بقلم : هشام الريفي

I - المشهد الحجاجي بأثينا في القرنين الخامس والرّابع قبل الميلاد:

1 - دعوة الفيلسوف إلى أكادة تمييز الكلاب من الذّئاب :

قال "الغريب" في محاورة "السّفسطائي" لأفلاطون : «لمّا كان الذّئب يشبه الكلب وأكثر الحيوانات وحشيّة يشبه أكثرها أهليّة وجب علينا - إن أردنا ألاّ نخطئ- أن نحذر الشّبه قبل كل شيء فالشّبه مزلّة»[1].

ومن "مزلّة الشّبه" كانت خشية أفلاطون الكبرى ولذلك بذل أوفر الجهد في "محاوراته" بالخصوص لتمييز القول الفلسفيّ من القول

(*) النّصّ الذي ننشر ههنا يمثّل القسم الاكبر من بحث لنا في نظريّة الحجاج عند ارسطو والأقسام التي لم نتمكّن من الفراغ من تحريرها هي على التّوالي ؛ تتمّة البحث في المواضع الخطبيّة، فلوحة تاليفيّة في مواضع الحجاج المختلفة عند أرسطو يليهما قسمان آخران يتعلّق أوّلهما برصد ما لترتيب الأقسام في المناقشة الجدليّة، وفي الخطبة، من إسهام في بناء حركة الحجاج حسب ارسطو ويتعلّق ثانيهما بما يمكن أن نسمّيه اسلوبيّة الحجاج في الأرغانون. وينقص البحث بطبيعة الحال مقدّمة وخاتمة ننوي الحديث فيهما - من موقع اختصاصنا اللّغوي البلاغيّ - عن بعض مسألّيات البحث في اللّغة والخطاب في الارغانون.

(1) Platon : Le Sophiste (230b)

السّفسطائيّ ولا سيّما أنّ هذا الثّاني كان يريد اكتساح غالب فضاءات الفكر والاجتماع واعتبر أنّ رهان ذلك التّمييز ومنتهاه بقاء الفلسفة في المدينة أو انحسارها[2] بل ازدهار "المدينة" - بما لهذا المفهوم من دلالات عنده- أو انتكاسها. ولخطورة هذا الرّهان ثارت بأثينا في القرن الخامس قبل الميلاد على الخصوص مطاردة كانت شرسة أحيانا، مطاردة الفيلسوف للسّفسطائيّ، مطاردة قول لقول.

وإنّ الصّراع بين الفيلسوف والسّفسطائيّ بعدت أسبابه وتعدّدت نواحيه دون شكّ ولكنّها غالبا ما تجمّعت في مسألّية القول، بنائه ووظائفه بل مسألّية "اللّوغوس" (Logos)، "اللّوغوس" بما هو كلام وفكر عند فلاسفة الإغريق.

والأمر الذي ينبغي أن نتدبّر أبعاده نحن المشتغلين بـ "البلاغة" -أي بدراسة بناء "الأقاويل"[3] حسب مصطلح القدامى أو "الخطابات" حسب مصطلح المحدثين- هو المساءلة الفلسفيّة التي يفتحها ذلك الصّراع داخل فضاء اختصاصنا، فضاء البحث البلاغيّ.

---

(2) Monique canto : Politiques de la réfutation
in : Positions de la sophistique, Barbara Cassin (ed), Paris : Vrin 1986

(3) جعل "تريكو" (Tricot) الفقرة الرّابعة من كتاب "أرسطو الموسوم بـ "De l'interprétation" (أي كتاب العبارة) بعنوان "Discours" وهي كلمة اختارها في ذلك السياق لترجمة كلمة "Logos" الإغريقيّة ولاحظ في الهامش أنّ دلالة ما ترجمه بـ "Discours" عند ارسطو عامّة جدّا فهي تدلّ في المدوّنة الأرسطيّة على "العبارة (Locution) والجملة والخطاب والحكمة والتّلفّظ" وجمع الفارابي في شرحه لكتاب "العبارة" المعاني المختلفة لما ترجمه الشّرّاح العرب بكلمة "قول" واللاّفت للنّظر أنّه لا حظ عند استعراضه لتلك المعاني أنّ "الغرض" يجعل المؤلّف بأكمله عند أرسطو قولا واحدا. قال : «وقصيدة أوميروس المعروفة بالإلياذة هو [كذا] قول واحد لأنّه قصد به غرض واحد وهو اقتصاص الحرب التي فتحت بها مدينة إيليون» (شرح الفارابي لكتاب العبارة تحقيق ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي اليسوعي المطبعة الكاثوليكية بيروت 1960 ص 54) ولاحظنا في أثناء قراءتنا لتلاخيص الفلاسفة العرب للأرغانون وشروحهم عليه أنّهم اكثروا من استعمال العبارات التالية : قول برهانيّ، قول جدليّ، قول خطبيّ وهم يقصدون بكلمة 'قول' في تلك العبارات ما تعنيه كلمة "خطاب" تقريبا في الاستعمال الحديث.

فالسّفسطائيّون كانوا يستعملون في الغالب سلطة القول في فضاءات السّلطة بـ "المدينة" وفي القول ومآتيه نازلهم أبَوا الفلسفة الغربيّة أي أفلاطون وأرسطو فكان بين هذين وأولئك نوعان من الحجاج، حجاج بحجاج في مسائل فلسفيّة مختلفة، وحجاج في ما به ينبغي أن يكون الحجاج، خطابان متقابلان ناشران لنظرتين مختلفتين إلى وضع القول في علاقته بمسألتي المعرفة والقيم الحاضنة للاجتماع الانسانيّ.

وكان لذلك الحجاج الضّاري الذي شهدته " أثينا " مزايا عديدة فمن مزاياه علينا نحن المشتغلين بالبلاغة وبالفضاءات المعرفيّة التي تلقح البحث في القول أنّه أسهم إلى حدّ بعيد في دفع فلاسفة الإغريق إلى درس القول الحجاجيّ بل درس ما اعتبروه أجناس أقاويل جامعة ونشر المسأليّات الفلسفيّة التي يستثيرها كلّ جنس منها درسا ونشرا قد لا نجد ما يضاهيهما عمقا في أيّة حضارة من الحضارات الأخرى القديمة أو الوسيطة.

ومن فضائل ذلك الحجاج على الفلسفة الإغريقيّة أنّه كان لها بمثابة الخميرة كما ذكر مؤرّخو الفلسفة ففلسفة أفلاطون تشكّلت في جوانب أساسيّة منها من جهد الإجابة عن معضلات (Apories) أثارها السّفسطائيّون في حجاجهم كمعضلة "مينون" (Ménon) في المعرفة - وهو أحد تلاميذ "قرجياس" (Gorgias) - ومعضلته هي معضلة تواجه من بعض وجوهها -في رأينا- كلّ باحث يسعى إلى استكشاف ما لا يعرف والبحث عنه. وكذا كان الأمر بالنّسبة إلى أرسطو فقد انبنت فلسفته في الرّدّ عليهم وإن كان عاش في عصر خبا فيه التّيّار السّفسطائيّ شيئا كما ذكر "أوبنك"(4).

وعلى الرّغم من الدّور الهامّ الذي أدّاه هذا التّيّار في إذكاء البحث الفلسفيّ والدّفع إلى دراسة القول فقد خسر - نتيجة مطاردة أفلاطون له

(4) Aubenque (Pierre) : Le problème de l'Etre chez Aristote P.U.F 1991 p 94

بالخصوص حسب التّفسير الدّارج لدى غالب الدّارسين- كلّ موقع في تاريخ الفكر الغربيّ إلى حدود القرن التّاسع عشر وانطمس المعنى الأصليّ للصّفة "سفسطائيّ" وأضحت مرادفا لـ "الحجاج الزّائف" عند الغربيّين وعند العرب(5) والرّاجح أنّها كانت كذلك فيما لا نعرف من الثّقافات التي نهلت على نحو مباشر أو غير مباشر من الفكر الإغريقيّ.

لكن منذ قرن تقريبا - وهو العهد الذي أخذ فيه الفكر الغربيّ يراجع أصوله ومآتي القول- نشر الدّارسون النّزر اليسير ممّا بقي من مؤلّفات السّفسطائيّين وأخذوا في إعادة قراءتها ولقد وجد بعض الفلاسفة المحدثين في السّفسطائيّين رموز "الرّؤية المأساويّة للوجود الانسانيّ" في الفكر القديم ووجد فريق ثان فيهم الإيمان بنسبيّة المعرفة في تخومه القصوى(6) وههنا من وجد فيهم لاهتمامهم بما نسمّيه اليوم "الرّأي العام" واعتبارهم الأخلاق مواضعات اجتماعيّة لا سند لها في الطّبيعة "أسلاف العلوم الانسانيّة"(7).

ولعلّ إفلات السّفسطائيّين في الفكر الحديث من فضاء الإقصاء الذي جعلهم فيه أفلاطون بالخصوص - حسب التّفسير السّائر كما ذكرنا - يتجاوزهم - باعتبارهم تيّارا فكريّا وُجد في ظرف تاريخيّ معيّن - إلى بعض المسألِيّات القابعة وراء فكرهم وإلى ما يستثيره القول في تصوّرهم من عميق القضايا.

ومهما يكن من أمر فدراسة الحجاج في الفلسفة الإغريقيّة - وهي مبدأ الفكر الغربيّ ومعينه الأساسيّ طَوال قرون عديدة - تنزّلت في

---

(5) اعتبر ابن سينا في شرحه "للأرغانون" الحجاج السّفسطائيّ "تضليلا" واعتبره الغزالي في "معيار العلم" "خيالا" و "معيار العلم" هو تلخيص مقتضب جدّا لبعض شروح الأجزاء التّالية من الأرغانون : المقولات والعبارة والتّحليلات الأولى والتّحليلات الثّانية والتّبكيتات السّفسطائيّة.

(6) انظر مثلا :

Articles : " Sophistes " par Brunschwig (Jacques) in Ency. Universalis

" Sophistique " par Cassin (Barbara) in Ency. Universalis

(7) Article: 'Platon' par Moreau (Joseph) in Ency. Universalis

إطار ما كان بين الفلاسفة والسّفسطائيّين من صراع في "صناعة القول"[8]، مبادئ الصّناعة ووظائف القول. وهو صراع بدأه أفلاطون فيما يبدو وتبعه فيه أرسطو وواصله على نحو من الأنحاء في إطار النّظر إلى "البلاغة" بعض الفلاسفة من بعدهما وعلى رأسهم "ديكارت"[9].

وفي ضوء الطّرح الأفلاطونيّ تحدّد موقف الكثير من المفكّرين في الغرب طوال قرون من "الخطابة" بما هي ممارسة لقول حجاجيّ وبناء لمعرفة في مجال القيم ولقد تواصل التّأثير الأفلاطونيّ في تناول مسألة "الخطابة" (أو ما أضحى يمثّل "الرّيطوريقا") إلى عصرنا ففي العقد الخامس من هذا القرن نشر "برلمان" (Perelman) - وهو أستاذ الأخلاق والمنطق - ما به دعا في حماسة إلى ضرورة تجاوز الطّرح الأفلاطونيّ لأصول بناء الحجاج[10].

ولئن ترسّم أرسطو خطى أستاذه وواصل عنه نقد السّفسطائيّين كما ذكرنا فقد كان بين الأستاذ والتلميذ الذي نحت لنفسه فلسفة عُرفت في التّاريخ باسمه، اختلاف كبير، اختلاف في المستوى الذي تناوله كلّ منهما من القول الحجاجيّ واختلاف آخر أعمق تمثّل في تقدير كلّ منهما لوضع القول الصّادر عن "الظّنّ"[11] (Opinion) كما يقول أفلاطون أو "المشهورات" (Les endoxa) كما يقول أرسطو، اختلاف في بعض القول وقسم من المعرفة[12].

---

(8) العبارة "صناعة القول". لأفلا طون انظر ، (266), (264), (261) Platon : Phèdre

(9) cf Chap : La crise cartésienne et l'héritage contemporain
in : Meyer (Michel) : De la problématologie

(10) هذا واضح تماما في كتابه الكبير "Traité de l'argumentation" وإن لم نجد فقرة تشير إليه على نحو صريح.

(11) استعمل الفارابي - مثلا - كلمة "ظنّ" في مقابل كلمة "Opinion" (الفارابي ، كتاب الخطابة تحقيق لنغاد وقرينياشي دار المشرق بيروت 1971 ص ص 51-53)

(12) Meyer (Michel) : y a -t-il une modernité rhétorique ?
in : De la métaphysique à la rhétorique édité par Meyer (M)
Publication de l'Université de Bruxelles

فمن الضّروريّ حينئذ أن نقدّم في إيجاز مَعْقَد الخلاف بين أفلاطون والسّفسطائيّين في خصوص وجه ممارستهم للقول الحجاجيّ وأن نجلوَ المسافة الفاصلة بين المسلكين اللّذين أخذ فيهما كلّ من أفلاطون وأرسطو في نقد الحجاج السّفسطائيّ عموما وأن نتدبّر بالخصوص الفرق بين مشروع صناعة القول الحجاجيّ الذي اقترحه الأستاذ وهو مشروع رسم خطوطه الكبرى في محاورة "فيدر" (Phèdre) والصّناعة التي بناها التّلميذ وهي صناعة بناها في أجزاء ثلاثة من "الأرغانون" (L'Organon) وفي ذلك المشروع وهذه الصّناعة مبادئ صادرة عن تصوّرين للحجاج والمعرفة مختلفين.

2 ـ السّفسطائيّ وسلطة القول : بعض أبعاد المشكل

السّفسطائيّون "تيّار فكريّ" ظهر في العالم الإغريقيّ وقوي بأثينا في القرن الخامس قبل الميلاد بالخصوص كما ذكرنا والصّفة "سوفيستاس" (Sophistès) كانت في الأصل لقب تقدير، هي تعني في معناها الاشتقاقي "الحكيم والرّجل ذا الكفاءة المتميّزة في كلّ شيء"[13] "فبروميتي" (Prométhée) مثلا - وهو من هو في الأسطورة القديمة - كان يلقّب بالسّفسطائيّ[14].

وما عدم السّفسطائيّون الكفاءة المتميّزة فقد خاضوا في ما دقّ من مسائل الفلسفة وواجهوا كبار الفلاسفة "بمعضلات" شهيرة أشرنا فيما سبق إلى فضل بعضها في إذكاء جذوة الحيرة والحيرة منشأ الفلسفة وغذاؤها الأوّل كما هو معلوم.

أسهم السّفسطائيّون حينئذ في حياة الفكر بأثينا لكنّ افتتانهم بالقول وممارستهم اللاّفتة له كادا يحجبان عن النّاس في العصور اللاّحقة نشاطهم

---

(13) Moreau (Joseph) : Platon devant les sophistes, cf chap : Qu'est ce qu'un sophiste? Paris Vrin 1987 (pp 7-1-17 7)

(14) انظر ما جاء في الهامش رقم 1 ص 12 من الكتاب التّالي ؛ Platon : Protagoras. trad. d'Albert Croiset, Paris : Gallimard 1991

الفكريّ ذاك ويختزلان قاماتهم في قامة "الخطيب" (Rhéteur) ولا عجب فقد جعلوا "الخطابة" في صدر الصّنائع الانسانيّة واعتبروا أنّ الصّنائع جميعا من طبّ وهندسة ومعمار وغيرها لا يمكن أن يتحقّق بها للانسان والمدينة خير أو ترفدها سلطة القول. ألم يذكر "قرجياس" لسقراط أنّ حصون أثينا ومـوانيها - أي فضاءات الاقتصاد والقوّة - إنّما بناها أصحاب القول "لا أهل الصّنائع" ؟ !(15) وبين سلطة القول والتّسلّط بالقول حاجز رقيق، يسير تجاوزه والتّجاوز وقفنا عليه فيما جعل "أفلاطون" على لسان "قرجياس" من أنّ «الخطابة هي الخير الأعلى حقّا، تمنح من يحذقها الحرّية في نفسه والسّيطرة على غيره من النّاس في وطنه (...) [الخطابة] تحتضن في ذاتها السّلط جميعا وتخضعها لهيمنتها»(16). ولا شكّ أنّ في هذا القول نصيبا من تحامل أفلاطون على السّفسطائيّين غير أنّ "قرجياس"، الشّخص التّاريخيّ، قال في نصّ له معروف : «إنّما القول جبّار (Tyran)»(17) وهذه القولة هي في الحقيقة جذر تشبيهيّ تردّد على لسان السّفسطائيّين فيما قرأنا عنهم، جذر يجمع بين الحجاج والقوّة.

ولقد اعتبر "أوبنك" أنّ قرجياس لا يقصد بتأكيده على أولويّة الخطابة - خلافا لما ذهب إليه أفلاطون - أنّ القول الخطبيّ يمكن له أن يعوّض في ميدان العلم القول العلميّ، أو قول أصحاب الصّنائع، بل يعبّر بذلك التّأكيد عن إيمانه بضرورة الخروج عند مخاطبة الانسان بما هو إنسان - وإن كان موضوع الخطاب مسألة من مسائل العلم - عن قول العالم أو صاحب الصّناعة وهو قول يتناول من الوجود جزءا ، إلى قول يتجاوز التّجزئة، تجزئة الوجود. وههنا تتجلّى أولويّة الخطابة بالنّسبة إلى الانسان في تصوّر قرجياس حسب "أوبنك" : هي قول كلّيّ يقول للانسان في كلّيته، أي في عقله وأخلاقه وانفعالاته، كلّيّة الوجود(18).

(15) Platon : Gorgias (455e)

(16) Platon : Gorgias (452 d), (456b)

(17) Reboul (Olivier) : Introduction à la rhétorique; Paris : P.U.F 1991 p 17

(18) Aubenque (Pierre) : Le problème de l'être chez Aristote; Paris : P.U.F 1991 p 262

لكنّنا وقعنا عند النّظر في أجناس القول النّاسجة لمحاورة أفلاطون التي جاء قول "قرجياس" المذكور أعلاه في درّجها على تمثيل نصّيّ لفعل انسراب القول الخطبيّ في الممارسة القوليّة السّفسطائيّة إلى فضاءات لها أجناس قول خاصّة بها ومحقّقة لأغراضها. وهذا الانسراب هو مكمن خطر كبير على المعرفة و "المدينة" حسب أفلاطون.

فقد جعل أفلاطون "بولوس" (Polos) - وهو شابّ متخرّج في مدارس السّفسطائيّين وعنهم أخذ مبادئ ممارسة القول فهو أنموذج استحضره في المحاورة للشّاب الذي يعدّه السّفسطائيّون لإنتاج القول في المدينة - يستعمل في مجادلته سقراط قولا خطبيّا وجعل سقراط يلاحظ له ذلك في كلّ مرّة ويدعوه إلى استعمال ما يقتضيه الجدل من جنس قوليّ مخصوص[19]. وجعل سقراط في سياق آخر من المحاورة نفسها يقول عن بعض الشّعر الذي كان ينتج بأثينا : «ألا ترى أنّ الشّاعر يقوم في المسرح بمهمّة الخطيب ؟!»[20]. فالقول الخطبيّ (السّفسطائيّ) لا ينحصر - حسب أفلاطون - في جنس الخطابة وإنّما هو قول زئبقيّ يمكن له أن يتسلّل لتحرّر الخطابة من شرط تحديد الموضوع إلى فضاءات أجناس من القول أخرى وله مع ذلك سمات تيسّر تعرّفه - حسب أفلاطون - فهو قول إثباتيّ غير جدليّ، لا يقوم على المساءلة، يعقده صاحبه على "الظّنّ" لا على "العلم" ويقصد به إلى الإقناع معتمدا في ذلك ما يوافق "اللّذّة" ، لذّة السّامع والقائل لا "الخير"[21]. والخطابة السّفسطائيّة - كما تبدو من محاورة "قرجياس" - هي حجاج استهواء.

ومهما يكن من أمر فإنّ تأويل "أوبنك" لقولة "قرجياس" المذكورة أعلاه وخشية أفلاطون من المنزلة التي جعل فيها السّفسطائيّون الخطابة

Platon : Gorgias (448 d), (471 d) (19)

Platon : Gorgias (502 d) (20)

Platon : Gorgias (514e) (502e) (21)

في نسق الأقوال المختلفة التي ينتجها الانسان يحملان جميعا على البحث عمّا وراء إلحاح السّفسطائيّين على سلطة القول وتأكيدهم على أولويّة الخطابة في اقتدارات الانسان. "فلكي يؤمن أحد بأن لا شيء أهمّ للانسان من امتلاك ناصية القول لا بدّ أن يستند في ذلك إلى نظرة إلى الانسان والعالم" [22]، كما قال برنشفيغ.

ومن قراءة فقرات للسّفسطائيّين معروفة أمكن لنا أن نستشفّ بعض خيوط تصل - حسب رأينا - وجهتهم في ممارسة الحجاج بتصوّرهم لعلاقة القول بالوجود والمعرفة والنّافع ولعلاقة الانسان بالانسان في "المدينة" وهذه الخيوط تكشف لنا باجتماعها جوانب هامّة من الأفق الفلسفيّ الذي أثيرت فيه مسألة الحجاج عند الإغريق.

* * *

للسّفسطائيّين آراء في القول متعارضة كما بيّن ذلك "أوبنك"[23]، لكنّها تكاد تستثير على تعارضها المشكل نفسه بالنّسبة إلى مسألة بحثنا فـ "أنتيستان" (Antisthène)[24] -مثلا- لم يكن يرى بين القول والوجود مسافة بل كان يعتبر القول ملابسا للوجود، قائلا له، وفي ذلك قال « كلّ خطاب كائن في الحقّ فالذي يتكلّم يقول شيئا والذي يقول شيئا يقول الوجود والذي يقول الوجود كائن في الحقّ» [25]. أمّا "قرجياس" فكان له موقف مخالف لذلك تماما فبين القول والوجود في رأيه مسافة لا يمكن تجاوزها ومن أسباب ذلك مثلا أنّنا نبلّغ عن المرئيّ بوسيلة مسموعة. قال : « بالقول نعيّن الأشياء لكنّ القول ليس الجواهر ولا الموجودات فنحن لا نبلّغ

(22) Brunschwig (J) :" Les sophistes" in Ency. Universalis

(23) انظر كتاب "أوبنك" المذكور أعلاه في الفصل : La signification pp 94 - 134

(24) لم يكن "انتيستان" سفسطائيّا لكنّه تأثّر بآراء السّفسطائيّين في اللّغة. انظر :
Article : "Antisthène" par Yves Roucaute : in Dictionnaire des philosophes P.U.F

(25) جاءت هذه القولة في فصل "أوبنك" المذكور أعلاه.

إلى السّامع الموجودات حينئذ (...) ولمّا كانت الأشياء المرئيّة لا يمكن أن تصبح مسموعة فإنّ العكس لا يمكن أن يكون أيضا إذ أنّ الشّيء يبقى خارجا عنّا فلا يمكن له أن يصبح خطابنا وهو بذلك يتملّص من الخطاب ولا يمكن أن يترجم بوضوح إلى الآخرين»(26). فالقول عند قرجياس لا يقول الوجود. وممّا قال في ذلك أيضا : « وسيلتنا في التّعبير هي الخطاب وليس الخطاب [الأمر] الذي يتعلّق به ولا ما يوجد فنحن لا نبلّغ الآخرين ما يوجد بل نبلّغهم الخطاب وهو مخالف لما يتعلّق به»(27).

إنّ تصوّر "قرجياس" للقول في علاقته بالوجود مهمّ ولعلّه أن يكون مشتملا على بذرة بعيدة في الزّمن لمباحث حديثة مهتمّة بالقول وعوالم الاعتقاد، لكنّ في هذا التّصوّر على أهميّة بعض ما يثيره من قضايا غلقا لباب سيفتحه أرسطو كما سنبيّن في فقرة لاحقة والمهمّ بالنّسبة إلى المسألة التي نشتغل بها في هذه الفقرة أنّ التّصوّر الأوّل (أي تصوّر "أنتيستان") ينفي برفعه المسافة بين القول والوجود احتمال وقوع القول في الخطإ أو الكذب وأنّ التّصوّر الثّاني (أي تصوّر قرجياس) ينفي إمكانية تبليغ القول للوجود بالضّرورة وأنّ التّصوّرين جميعا ينفيان - من زاويتين مختلفتين - مشروعيّة قيام المقابلة "ظاهر/ حقيقة" في الأقاويل. ومن اللّوازم الحاصلة عن التّصوّرين المذكورين نفي لإمكان قيام ما يعتبره الفلاسفة حجاجا سفسطائيّا نظرا إلى غياب سمة الظّاهر - أو عدم وجود ما يقابلها والأمر في الحالتين يرتدّ إلى النّقطة نفسها - وهي سمة يعتبر أفلاطون وأرسطو أنّ الحجاج السّفسطائيّ يبنى عليها.

ومن المسائل التي يغيّبها ذانك التصوّران للقول في علاقته بالوجود مسألة الشكليّ في بعض الأقاويل وهي مسألة ملازمة للحجاج ولقد تناولها أفلاطون وأرسطو وعالجاها من منطلقين مختلفين.

---

(26) اخذنا هذه القولة من الكتاب التّالي :

Benoist (Jean Marie) : La Tyrannie du logos Paris : P.U.F 1993 p 52

(27) جاءت هذه القولة في فصل "اوبنك" المذكور اعلاه.

وإنّ تصوّر قرجياس للقول في علاقته بالوجود - وهو تصوّر توضّحه قولتاه اللّتان أوردناهما أعلاه - جعله لا يهتمّ بالأسس التي ينبغي أن تعتمد كي يقول الانسان الحقيقة أو يوفّر أكثر الضّمانات للاقتراب منها لأنّه لا يعتبر أنّ قول الحقيقة (أي قول الوجود) ممكن وفي مقابل ذلك اهتمّ بجانب آخر من استعمال القول، اهتمّ بالنّجاعة والتّأثير واعتبر أنّ المهمّ في استعمال القول ليس أن نقول الشّيء بل أن نقول إلى الانسان[28] فالقول عنده ليس فضاء لبناء المعرفة، معرفة الوجود وإنّما هو فضاء التّعامل بين الانسان والانسان ومن ههنا نفهم أولويّة الخطابة عنده. والخطابة هي بالأساس قول التّفاعل بين الانسان والانسان بالقياس إلى الأقاويل الأخرى التي يهتمّ فيها أصحابها بالأساس بفحص جوانب مختلفة من الوجود. ومن مستلزمات هذا التّصوّر أن لا يكون الهدف المقصود من الحجاج فحص الأفكار أو المواقف والبحث عن أقربها إلى الصّواب بل التّفاعل بين الانسان والانسان وبلوغ المقاصد المرسومة مسبقا لحركة الحجاج.

وإذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد اهتمّوا أيّما اهتمام بالبحث في "الوجود بما هو وجود" أي الوجود في ذاته بما هو مفارق لصوره المختلفة في عالم المحسوس وهو بحث يمثّل القول المسائليّ المنهج الأساسيّ في الاضطلاع به عندهم فإنّ السّفسطائيّين كانوا يهتمّون - خلافا لذلك - بعالم الظّواهر أساسا - ولا بدّ من ربط هذا بما قلناه سابقا - ويعتمدون "الظّنّ" (Opinion) ويعتبرون الانسان مقياسا لقول الوجود. وبهذا التّصوّر للمعرفة يتعلّق بطبيعة الحال تصوّر لمبادئ بناء القول. ففي فقرة فاتحة من كتاب لـ"بروتاغوراس" (Protagoras)" ضاع، جاء ما يلي : «كلّ شيء مقياسه الانسان. ما يوجد باعتبار أنّه يوجد وما لا يوجد باعتبار أنّه لا يوجد» [29]. هذه القولة كانت مبدأ من مبادئ السّفسطائيّين وليس

---

(28) كتاب "اوبنك" المذكور أعلاه ص 98.

(29) Article 'Protagoras' par Dumont (Jean Paul) in Dictionnaire des philosophes P.U.F

المقصود فيها بـ"الانسان" ، الانسان مطلقا بما هو كائن عاقل بل الانسان في وجوده الفرديّ العينيّ المتحوّل. وهذا التّصوّر بما هو يقصي - فيما يبدو - إمكانية قيام قول علميّ يزيد بيانا لمعقد من أهمّ معاقد الخلاف بين الفيلسوف والسّفسطائيّ، وهو معقد يتجاوز مسألة الخطابة والحجاج إلى مسألة أخطر هي مسألة القول ومعرفة الوجود.

ومهما يكن من أمر فالنّسبيّة القصوى في تصوّر بعض السّفسطائيّين للمعرفة تفسّر التّخوم القصوى التي بلغتها ممارستهم للحجاج فـ"بروتاغوراس" ألّف مجموعة من المقالات تعرف بـ (Antilogies) أي "الأقاويل المتقابلة" وفيها كان يحتجّ للرّأي مرّة ولمقابله مرّة أخرى وهذه الممارسة قد تدفع بصاحبها عند الغلوّ فيها إلى تجاوز "مبدإ التّناقض" (Principe de Contradiction) وهو المبدأ الأوّل في الفكر والقول حسب أرسطو.

ولقد استندت ممارستهم للحجاح إلى تصوّرهم لـ "النّافع" فهم لم يعلّقوا النّافع بـ "الخير" بل علّقوه بـ "اللّذّة" حسب ما ذكر أفلاطون، لذّة الاستهواء بالنّسبة إلى المقول إليه ولذّة النّفع بالنّسبة إلى القائل. وفي هذا الإطار يتنزّل مذهب "كوراكس" (Corax) (القرن V ق.م.) - وهو خطيب صقليّ الأصل ويبدو أنّ بعض المؤلّفين العرب تحدّثوا عنه وعرّبوا اسمه إذ سمّوه "الغراب" - في استغلال "المحتمل" (Le vraisemblable) وتوجيه الحجاج بحسب النّفع الذي يقصد إليه المحاجّ. والمأثور عنه أنّه قدّم لتلاميذه النّصيحة التّالية وقد أضحت منهجا في الحجاج عرف من بعده باسمه (Le Corax). قال : «إن انتدبت للدّفاع في قضيّة تعدّ بالعنف وكان موكّلك ضعيف البنية فقل : إنّه من غير المحتمل لضعف بنيته أن يكون هو البادئ بالظّلم فإذا كان موكّلك قويّ البنية وكانت القرائن جميعا ضدّه في الظّاهر فقل : إنّه كان من المحتمل جدّا أن يتصوّر أنّه المعتدي إلى حدّ أنّه من غير المحتمل أن يكون فعلا كذلك»[30].

(30) Reboul (O) : Introduction à la rhétorique P.U.F 1991(Le Corax pp 15 - 16)

وعلى ذلك النّحو كان "كوراكس" يعلّم تلاميذه مسالك "توجيه" الاحتمال في الحجاج بحسب "النّافع" ومفهوم "الاتّجاه" في القول (Orientation) هو المفهوم الرّئيسيّ في نظريّات الحجاج في العصر الحديث على اختلاف زواياها في التّناول وإنّما الاختلاف بينها هو في اعتبار المستوى الذي يبنى فيه "الاتّجاه الحجاجيّ".

ومهما يكن من أمر فـ"قرجياس" مجّد سلطة القولَ المتحقّقة بذلك "التّوجيه" فقد كتب نصّا شهيرا في "تمجيد هيلينة" (Eloge d'Hélène) - وما كان قوله تمجيدا لها فحسب - و"هيلينة" كانت عند الإغريق أنموذج المرأة الفاتنة المهلك (femme fatale) وبالقول الحجاجيّ أخرجها من تلك الصّورة إلى صورة أخرى محمودة وممّا جاء في تمجيده ذاك : «إنّ الخطاب جبّار ذو سلطة كبرى فهذا العنصر المادّي الذي هو غاية في الصّغر وغير مرئيّ البتّة يرفع الآثار الإلهيّة إلى منتهى كمالها». وهذه الفقرة هي حسب "روبول" قرينة على أنّ تمجيد قرجياس لـ"هيلينة" هو في قراره تمجيد لسلطة القول[31].

كان السّفسطائيّون يمارسون سلطة الحجاج حينئذ ويقصدون بذلك إلى الحصول على سلطة في المجتمع وكانوا يعلّمون الشّباب من ذوي اليسار مسالك الاقتدار على الخطابة ويهيّئونهم بذلك للسّلطة وعلى ذلك كانوا يتقاضون مالا وفيرا حسب ما ذكر بعض الدّارسين. والسّفسطائيّ كان يشتغل عموما بالتّعليم وههنا مكمن الخطر فممّا قال "بروتاغوراس" : «أوافق على أنّي سفسطائيّ ووظيفتي هي تعليم النّاس»[32].

فبالتّعليم كان السّفسطائيّون ينشرون بأثينا نوعا من ممارسة الحجاج وتصوّرا لوجه الاضطلاع بالسّياسة ومثّل ذلك أكبر خطر بالنّسبة إلى أفلاطون وهو الذي ما انفكّ يفكّر في فلسفته في مسالك تنشئة المواطن

(31) المرجع نفسه ص 17

(32) Platon : Protagoras (317 b)

وبناء المدينة فوراء الصّراع في مبادئ ممارسة القول الحجاجيّ بين الفيلسوف والسّفسطائيّ، صراع في تصوّر القول وممارسة السّياسة.

3 ـ أفلاطون وسلطة القول : الخطابة البديل

واضح ممّا سبق حينئذ أنّ وراء صراع الفيلسوف والسّفسطائيّ في أصول بناء الحجاج صراعا في التّصوّرات والقيم، صراعا في تصوّر علاقة القول بالوجود وعلاقة الانسان بالانسان في "المدينة". فما هي المنطلقات التي اعتمدها أفلاطون في مواجهة الممارسة الحجاجيّة السّفسطائيّة وما تنطوي عليه من تصوّرات وقيم ؟ وماهي الأصول التي ينبغي أن يبنى عليها الحجاج في رأيه ؟

أفرد أفلاطون لمواجهة تلك الممارسة الحجاجيّة "محاورتين" اثنتين هما "قرجياس" و"فيدر"، نقد فيهما الخطابة السّفسطائيّة واعتمد في نقده استراتيجيّة واحدة هي استراتيجيّة "الكشف" (ونحن نستعمل هذه الكلمة إذ استعمل في الحديث عن الخطابة في "قرجياس" كلمة "قناع" وجعل بذلك قوله نزعا للقناع على نحو من الأنحاء) - بمجادلة السّفسطائيّين تارة ودرس أنموذج من نصوصهم طورا - عن علاقة القول الخطبيّ السّفسطائيّ بالقيم، القيم الجامعة في فلسفته أي قيم الحقّ والجميل والخير واعتمد في الآن نفسه هذه الاستراتيجيّة في مستوى آخر إذ بحث عن علاقة القول السّفسطائيّ بالشّروط التي يكون بها القول -في رأيه- قولا.

* * *

في محاورة "قرجياس" بحثٌ في موضوع الخطابة ووظيفتها : أمّا البحث في الموضوع فهو عنده بحث في مدى شرعيّة قيام هذا القول وأمّا البحث في الوظيفة فهو بحث فيما يقدّمه هذا القول للانسان في المدينة. وبين المبتدإ والمنتهى كان الفحص الأفلاطونيّ للقول عموما.

وفي أثناء المحاورة كان القول السّفسطائيّ - وهو قول "خطبيّ" في الغالب لا جدليّ كما لاحظ ذلك سقراط - يتقهقر أمام القول السّقراطيّ

وهو قول جدليّ. وفي آخر المحاورة سكت القول الأوّل وواصل سقراط وحده الجدل، صوتين في واحد. وفي ذلك تمثيل نصّي لمشروع أفلاطون في استبدال ممارسة للحجاج بممارسة أخرى.

وفي المحاورة قدّم أفلاطون أسس تقييم القول الخطبيّ في نظره (أي أسس تقييم نوع من الأقاويل الحجاجيّة) وهو تقييم قوامه مقابلات ثلاث اعتمد في هذه المحاورة اثنتين منها بالأساس واستجمع في "فيدر" الثّلاث.

ففي المقطع الأوّل من "قرجياس" فحص موضوع الخطابة في ضوء المقابلة علم (Science) /ظنّ (Opinion) وذكر أنّ الإقناع نوعان : إقناع يعتمد العلم وإقناع يعتمد الظّنّ[33] وهذا الثّاني أي الإقناع بالاستناد إلى الظّنّ هو موضوع الخطابة السّفسطائيّة في رأيه (وهو موضوع الخطابة عموما حسب أرسطو). ولمّا كان العلم يقوم على مبادئ صادقة وثابتة بل أزليّة - في تصوّر القدامى - كان الإقناع المعتمد عليه مفيدا يكتسب منه الانسان معرفة (Savoir) ولمّا كان "الظّنّ" يقوم على "الممكن" (Probable) و"المحتمل" (Vraisemblable) كان الإقناع المعتمد عليه غير مفيد حسب أفلاطون فهو لا يكسب الانسان معرفة بل ينشئ لديه "اعتقادا" (Croyance)[34] فأفلاطون وزن القول الخطبيّ (وهو نوع من القول الحجاجيّ كما ذكرنا) بـ "معيار العلم" واعتبره بذلك غير مفيد بطبيعة الحال. وهذه الزّاوية في النّظر إلى "الخطابة" (أو الرّيطوريقا Rhétorique بما لهذا المصطلح في التّاريخ الغربي من معنى كان متّسعا ثمّ ضاق) تواصلت من بعد أفلاطون قرونا على الرّغم من خروج أرسطو عنها وتعمّقه لمسألّة وضع الأقاويل بين المعرفة والاعتقاد كما سنبيّن. وعلى الرّغم من نظر الفكر الغربيّ في آثار أرسطو وصدوره في الكثير عنها.

وفي المقطع الثّاني من المحاورة قيّم أفلاطون وظيفة الخطابة في ضوء المقابلة خير (Bien) / لذّة (Plaisir) ونزّل تقييمه لهذه الممارسة

(33) Platon : Gorgias (454e)

(34) المصدر نفسه (455e)

القوليّة في إطار تصوّره لما يحقّق سعادة الانسان فقد ذكر أنّ هناك صنائع أربع تحقّق الخير للانسان، جسمه ونفسه وهي الطّبّ والرّياضة البدنيّة والعدل والتّشريع واستعرض نوع الخير الذي تحقّقه كلّ واحدة منها ثمّ ذكر أنّ هنالك "ممارسات" (Pratiques)[35] تخاتل الانسان دوما وتخدعه في الكثير بما فيها من شبه بتلك الصّنائع ظاهريّ وتحلّ عنده بما تنسجه لنفسها من "أقنعة"[36] في محلاّت تلك الصّنائع. فالانسان واقع في هذا التّصوّر بين صنائع حقّ تحقّق له فعلا الخير و "ممارسات" متقنّعة مقنّعة، تتقنّع بغيرها من الصّنائع وتقنّع من الانسان أحد بعديه، تقنّع له جسمه أو تقنّع عنه بعض مسائل الوجود. و"الخطابة" عند أفلاطون هي قول قناع، قول خدعة ومقصده هو حينئذ تخليص الانسان من هذا القول الذي يتهدّده.

وجعل أفلاطون "الممارسات" التي ذكرها تحت اسم جامع هو "التّملّق" (Flatterie)[37] وفي هذه الكلمة دلالة مزدوجة تكشف عن حكمه على القول الخطبيّ فكلمة "تملّق" تفيد اللّذّة والخداع (أو اللّذّة الخادعة) وتلك الممارسات أربع وهي : الطّبخ (Cuisine) والزّينة (Toilette) والخطابة (ويقصد في الظّاهر الخطابة التي كانت تمارس بأثينا لا الخطابة مطلقا) والسّفسطة (La Sophistique). وانطلاقا ممّا رآه بين هذه الممارسات الأربع وتلك الصّنائع الأربع من علاقة، عقد "مماثلة" (Analogie) أضحت شهيرة من بعده وأثّرت في نظرة النّاس في الغرب إلى "الخطابة" ثمّ إلى ما أدرج في باب "الرّيطوريقا" عموما طوال القرون. فقد اعتبر أنّ "نسبة الخطابة إلى العدل كنسبة الطّبخ إلى الطّبّ"[38] "فالخطابة" في رأيه طبخ وزينة، هي قول يتناول الظّاهر لا الحقيقة ويقصد إلى تحقيق اللّذّة لا الخير.

---

(35) لا يعتبر أفلاطون الخطابة المنتشرة في عصره "صناعة" انظر : Gorgias (465a)

(36) Platon : Gorgias (464d)

(37) المصدر نفسه (463b)

(38) المصدر نفسه (465c)

وفي إشاراته إلى "القناع" و "اللّذّة" في معرض حديثه عن إنتاج السّفسطائيّين للقول الخطبيّ مسلك مهمّ في دراسة بعض الممارسات الحجاجيّة. فقد اهتمّ بالخطابة بما هي وسيلة الاتّصال الجماهيريّ الأساسيّة في "المدينة" وهي وسيلة عوّضها في عصرنا في بعض وظائفها ما يسمّى على سبيل الإيهام "وسائل الإعلام" وما أشار إليه يستثير - خارج طرحه الخاصّ - مسألية الحجاج واللّذة في الخطابة وفي أقاويل الإشهار في عصرنا.

ولقد جعلتنا "إشاراته" نستحضر في ذهننا مرجعيّتين اثنتين متباعدتين : فالصّلة واضحة بين مفهوم "اللّذّة" عنده وآليتي التّرغيب والتّرهيب اللّتين كانتا معتمدتين في إنتاج نسبة كبيرة من الأقاويل الحجاجيّة في حضارتنا والصّلة قد تكون مخصبة بين مفهوم "اللّذّة" في عمومه ومفهوم "اللّذّة" في إطار التّحليل الفرويديّ لاستراتيجيّات تحقيق اللّذّة في بعض الأقاويل. ولعلّ مفهوم الحجاج نفسه تنكشف منه أبعاد أخرى حين ننزّله في إطار دراسة نفسيّة عميقة لمسأليّة اللّذّة المتحقّقة في التّفاعل القوليّ.

واللّذّة ليست قرين الخير دوما كما بيّن أفلاطون فقد تكون الخطابة المحقّقة لها مضرّة بل كانت مضرّة لشعب أثينا في رأيه قال : «يسعى الخطباء [بأثينا] إلى كسب إعجاب الشّعب ويضحّون بالنّفع العامّ في سبيل نفعهم الخاصّ ويعاملون الشّعوب معاملة الأطفال فهم يقصدون إلى كسب إعجابهم ولا تهمّهم معرفة هل كانوا بتلك الطّرق يجعلونهم أحسن حالا أو أسوأ حالا»(39).

وهكذا تتبيّن لنا ممّا سبق أبرز ملامح المنهج الذي اعتمده أفلاطون في تقييم القول. هو منهج بحث في صلة القول بالقيم ففي المقطع الأوّل من محاورة "قرجياس" وزن القول الخطبيّ (وهو قول حجاجيّ كما ذكرنا) بـ "معيار العلم" ووزنه في المقطع الثّاني بمعيار "الخير" والخير عنده

(39) المصدر نفسه (502e)

هو الحقّ ولا فصل في فلسفته بين هاتين القيمتين. وهذه المنطلقات في النّظر إلى القول الخطبيّ (وإلى السّياسة) نقدها "كاليكلاس" (Calliclès) بقوّة و"كاليكلاس" شخصيّة من شخصيّات المحاورة تستوقف جدّا. فممّا قال في نقد سقراط : «الفيلسوف يجهل القوانين التي تسيّر المدينة وهو يجهل الأسلوب الذي ينبغي أن نستعمله في الحديث إلى الآخرين في الشّؤون الخاصّة والشّؤون العامّة. وهو لا يعرف عن اللّذائذ ولا عن الأهواء شيئا وفي إيجاز نقول : إنّ معرفته بالانسان منعدمة فإذا صادف أن وجد نفسه محشورا في بعض المسائل العامّة أو الخاصّة استثار الضّحك والأمر لا يختلف بالنّسبة إلى رجال السّياسة فأنا أتصوّر أنّهم إذا شاركوكم في مباحثكم ومناقشاتكم استثاروا سخريتكم»[40].

في ردّ "كاليكلاس" على سقراط - وهو ردّ يتعلّق بما جاء في المحاورة عن الخطابة من ناحية وهو نقد لافتتان سقراط بالفلسفة من ناحية أخرى - فضاءان ورجلان وتوزيع للأدوار ولأجناس القول. وردّ سقراط من جهته على "كاليكلاس" وممّا قال هذه الجملة التي تستوقف جدّا : «أظنّ أنّني من الأثينيّين القلائل كي لا أقول الأثينيّ الوحيد الذي يهتمّ بفنّ السّياسة الحقيقيّ وأنا الوحيد الذي يمارس اليوم هذا الفنّ»[41]. وفي هذا الرّدّ موازنة بعض أطرافها مضمر بين القول الخطبيّ وممارسة السّياسة وبين القول الجدليّ وممارسة السّياسة.

ففي عمق محاورة "قرجياس" استثار أفلاطون مسألّة الحجاج والسّياسة[42]، وفي أفق المحاورة ذكّر سمات القول الخطبيّ الذي يريده أن

---

(40) المصدر نفسه (484 d- e)

(41) المصدر نفسه (521d)

(42) تعرض "ريكور" إلى محاورة "قرجياس" في فقرة بعنوان "السّلطة والشّرّ" من كتابه "التّاريخ والحقيقة" ونحن نورد فيما يلي أهمّ ما جاء في تلك الفقرة ففيها بيان لأهمّ أبعاد مسألّة الحجاج في التّناول الأفلاطونيّ :
"لا تقول [محاورة] قرجياس شيئا آخر بل يمكن أن نقول إنّ الفلسفة السّقراطيّة والأفلاطونيّة نشأت في بعض جوانبها من التّفكير في "الطّاغية" (...) كيف يكون "الطّاغية" -وهو نقيض الفيلسوف - ممكنا ؟ هذا السّؤال يقع في صلب الفلسفة (...)

يكون، وهي سمات حجاج وسياسة فقد قال : «الخطيب الذي أتحدّث عنه، الخطيب حسب [مقتضيات] الصّناعة وحسب [مستلزمات] الخير سيقدّم للنّفوس خطاباته كلّها في كافّة الظّروف، إن قدّم للشّعب شيئا أو انتزعه منه فهدفه الوحيد هو دوما أن يولّد في نفوس أبناء وطنه العدل وينتزع منها الظّلم، أن يضع فيها الحكمة ويضع عنها الخروج عن القصد، أن يكسبها الفضائل كلّها ويمحوَ منها الرّذائل كلّها.»(43).

وإنّ وضع الخطابة في التّصوّر الأفلاطونيّ يقود إلى مواقف قصوى ونحن نذكر على سبيل التّمثيل موقفا من المواقف القصوى التي جعل فيها أفلاطون سقراط وهو موقف يرسم مدى رفضه لنوع من الممارسة الحجاجيّة فقد جعل "كاليكلاس" ينصحه في سخرية بأن يستعمل القول الخطبيّ في الدّفاع عن نفسه أمام المحكمة إن صادف أن اتّهم باطلا يوما وجعل سقراط يجيب قائلا : «... بما أنّني لا أسعى البتّة إلى استثارة الإعجاب بقولي وبما أنّني جعلت نصب عينيّ الخير دوما لا اللّذّة وبما أنّه لا يمكن لي أن أوافق على استعمال هذه الأشياء الجميلة التي تنصحني بها فإنّه لن يكون لي ما أجيب به المحكمة.»(44)!

وكأنّ سقراط كان ضحيّة هذا الرّفض ! وموته بسبب ذلك الرّفض - حسب ما جاء في بعض الأخبار-(45) هو أكبر نقد كان يمكن لـ "كاليكلاس" أن يوجّهه لموقف أفلاطون من الخطابة.

إذ أنّ الطّغيان لا يكون دون تزييف للكلام "La tyrannie n'est pas possible sans une falsification de la parole" و [الكلام] هو القدرة المميّزة للانسان على قول الاشياء والتّواصل مع الآخرين (...) ولـ [هذه المسألة] مدى بعيد جداً إن صحّ أنّ الكلام هو فضاء الانسانيّة وعنصرها وهو "اللّوغوس" الذي يجعل الانسان شبيها بالانسان ويؤسّس للتّواصل. فالكذب والتّملّق واللاّحقيقة - وهي أمراض سياسيّة بالأساس - تنال من الانسان في أصله وهو الكلام والقول والفكر".

Ricoeur (Paul) : Histoire et vérité . Seuil 1995 pp 300 - 301

(43) Platon : Gorgias (504e)

(44) Platon : Gorgias (521e)

(45) جاء في بعض الأخبار أنّ السّفسطائيّ "ليزياس" اقترح على سقراط أن يدافع عنه حين اتّهم وقدّم إلى المحاكمة لكنّ سقراط رفض ذلك. انظر الهامش الثّاني في الصّفحة الأولى من "فيدر" في الطّبعة التّالية :

Platon : Phèdre Traduction et notes de Mario Meunier

ولعلّ أرسطو قصد إلى نقد أستاذه حين بيّن فائدة الخطابة وذكر دورها في تحقيق العدل فقد قال في صدر "خطابته" : «إنّ الخطابة مفيدة (...) حتّى أنّ قرارات القضاة إذا جاءت على غير ما ينبغي فإنّ الإخفاق مرجعه إلى الخطباء أنفسهم ويجب أن يلاموا تبعا لذلك فإنّه في التّعامل مع نوع من النّاس لن نجد من السّهل إقناعهم بما لدينا من معرفة حتّى لو كانت أدقّ معرفة علميّة لأنّ القول العلميّ يتعلّق بالتّعليم. لكن في حالة أمثال هؤلاء النّاس يستحيل التّعليم وتصديقاتنا وحججنا يجب أن تستند إلى مبادئ مقبولة بوجه عام، كما قلنا في كتاب "طوبيقا" ونحن نتكلّم عن طريقة مخاطبة الجماهير»[46].

* * *

ونظرا إلى أهمّية القول الحجاجيّ في البحث الفلسفيّ من ناحية وفي التّعامل القولي بين الانسان والانسان من ناحية أخرى، أفرد أفلاطون له محاورة ثانية بعنوان "فيدر" و "فيدر" شابّ كان مفتونا بالقول ودافعا في الكثير إلى إنشائه ولذلك استحضره في هذه المحاورة التي تدور في بعض مستوياتها على القول وفتنته.

ولم تكن المحاورة مجادلة للسّفسطائيّين في تصوّرهم للخطابة وإنّما كانت "معارضات" و"موازنة" وكانت نشرا للأصول التي كان هذا الفيلسوف يعتمدها في دراسة النّصوص الحجاجيّة عموما. فالنّصّ الذي دارت عليه المحاورة لم يكن "خطبة" بل نصّا حجاجيّا في الحبّ.

وفي أثناء حركتي الإنشاء والدّرس قدّم أفلاطون نظريّته في النّفس والحبّ والجميل واستدعى ما كُتب إلى عهده في الخطابة ونقده وقدّم أصول مشروع في خطابة بديل، خطابة "قد تروق للآلهة"[47] على حدّ قوله وهو مشروع يتجاوز في الحقيقة الخطابة ويحتضن "الحجاج"

(46) أرسطو : الخطابة ترجمة عبد الرّحمان بدوي دار الشّؤون الثّقافية العامّة بغداد 1986 ص 27

(47) Platon : Phèdre (273)

عموما. والمرجّح أنّ ذلك المشروع كان خُطاطة اعتمدها أرسطو في بناء "خطابته" بعد أن غيّر منه حجر الزّاوية كما سنبيّن في قسم لاحق من بحثنا.

في محاورة "فيدر" انتشرت عبارات تصوّر افتتان سقراط بالقول فهو "عاشق أقاويل" وهو "رجل يعذّبه مرض سماع[ها]"(48) فسقراط وأفلاطون كانا مفتونين حينئذ كما السّفسطائيّون بالقول، القول الحجاجيّ على الخصوص. لكن بين الحجاج السّفسطائيّ الذي فتن شباب "أثينا" (و "فيدر" أنموذج منهم) والحجاج الذي يفتن سقراط وأفلاطون أقصى مدى في الاختلاف والأمر الذي أزعج أفلاطون جدّا هو اكتساح ذلك الحجاج الذي لا يرضاه غالب الفضاءات بالمدينة وافتتان الشّباب به ولذلك حاول ببعض محاوراته أن يغيّر ذلك الوضع.

فالفتنة بالحجاج السّفسطائيّ كانت حينئذ مبدأ المحاورة والمحاورة كلّها كانت استدراجا إلى الخروج عن ذلك الحجاج ومن تلك الفتنة. فقد تلا الشّابّ "فيدر" - وهو شابّ مثقّف كان يعاشر الفلاسفة ويخالط السّفسطائيّين في آن - على سقراط نصّا حجاجيّا أنشأه السّفسطائيّ "ليزياس" (Lysias) - وليزياس كانت له في ضواحي "أثينا" مدرسة لتعليم الخطابة - وعبّر "فيدر" في بداية المحاورة عن شديد إعجابه بـ"مهارة"(49) ذلك السّفسطائيّ في إحضار الحجّة وجمال أسلوبه جميعا فأنشأ سقراط نصّا أوّل حاكى فيه بعض حجاج "ليزياس" دون بعض عن قصد وفي تلك المحاكاة المنقوصة حركة أولى في الخروج من الرّأي الشّائع إلى ما يريد أن يستدرج سامعه إليه ثمّ تلا النّصّ بعد أن أرسل من خجل على الوجه ملاءة هي رمز الفصل بين القول والذّات وإشارة إلى ثقل المسؤوليّة في

(48) المصدر نفسه (228، 230، 236، 242)

(49) المصدر نفسه (234، 235)

حدث القول عند أفلاطون ثمّ تراجع وأراد أن "يتطهّر"[50] ويستغفر إله الحبّ "إيروس" (Eros) فعارض نصّه الأوّل بنصّ ثان (Palinodie) فيه حجاج مضادّ وأسطورة فقدان "النّفس" للجناح واسترجاعها له بالجمال والحبّ وقرأ هذا النّصّ الثّاني والوجه سافر: إخراج نصّيّ وطقوس القول ووقوع اللّسان بين الذّنب والفضيلة. وعلى إثر فراغ سقراط من تلاوة هذا النّصّ قال له "فيدر" مقدار إعجابه بحجاجه واعترف أنّ "ليزياس" "خطيب باهت"[51] بالقياس إليه وبذلك كان الخروج من حجاج إلى حجاج آخر، من ممارسة حجاجيّة إلى ممارسة حجاجيّة أخرى وهذا الإخراج مقصد من أهمّ مقاصد أفلاطون من "محاورته".

كذا كان نقد الحجاج السّفسطائيّ في القسم الأوّل من "فيدر" أنموذجا بأنموذج مضادّ، وفي أثناء ذلك كلّه كان الاستدراج الأفلاطوني للإخراج ممّا يعتبره ذلك الفيلسوف قول الظّاهر إلى قول الحقيقة والحقيقة هي فضاء القول الأصيل عنده. ففي درج " المعارضات" وازن سقراط بين حجاج "ليزياس" وحجاجه وكانت طريقته في الموازنة تعتمد النّظر في منطلقات القول الفكريّة ومقاصده الأخلاقيّة في المعنى الفلسفيّ للعبارة ولقد اهتمّ ببناء القول كذلك، لكنّه اهتمّ به بما هو حركة فكر كما يتجلّى ذلك من نقده لبناء نصّ "ليزياس" وحديثه عن المنهج الذي اعتمده في بناء نصّه.

وازن سقراط أفلاطون حينئذ بين حجاجه وحجاج "ليزياس" في المنطلق والمقصد في ضوء قيمتي "الحقّ" و "الخير" كما صنع في "قرجياس" إذ جادل السّفسطائيّين في موضوع الخطابة ووظيفتها : أراد "ليزياس" في نصّه أن يثبت مهارته في الحجاج واقتداره على أصعب أنواعه باحتجاجه

---

(50) المصدر نفسه (243)

(51) المصدر نفسه (257)

"لما يخالف المشهور"[52] (Paradoxa) وهل أصعب من إقناع النّاس بما يخالف المشهور؟! هي "لعبة حجاجيّة" كان السّفسطائيّون يتبارون فيها فقد احتجّ "ليزياس" في أنّ الأفضل للانسان أن يصل من لا يحبّه لا من يحبّه. وبحث أفلاطون أوّلا في المنطلق الذي بنى عليه "ليزياس" حجاجه واستخرجه من النّصّ إذ كان مضمرا أو مخفى واعتبر أنّ السّفسطائيّ لم يعتمد حقيقة بل "ظنّا" (Opinion)، ظنّا لا يمثّل جوهر الموضوع الذي يدور عليه الحجاج بل اعتقادا. ف "ليزياس" احتجّ لمزيّة الانصراف عن الحبّ بأنّ الحبّ عاطفة تستعبد الانسان وتسلب منه العقل وتأخذ عنه زمام النّفس. واحتجّ لمزيّة عدم وصل المحبّ بأنّ الحبّ قيد وامتلاك وتضييق وهذا الاحتجاج لا يستقيم حسب أفلاطون لأنّ الأساس منه واه فما اعتبره "ليزياس" حبّا هو ظاهر الحبّ وليس هو إيّاه وجوهر الحبّ - حسب الأسطورة التي جاءت في نصّ سقراط الثّاني - انعتاق من ثقل المحسوس وعروج في السّماء وجناح التّوق إلى الوجود في ذاته.

وعلى إثر النّظر في منطلق الحجاج استجلى أفلاطون المقصد في ضوء قيمة "الخير" ويستفاد ممّا ذكر أنّ نصّ "ليزياس" باحتجاجه لفضائل الانصراف عن الحبّ إلى النّفع إنّما يدعو (في معناه المقتضى) الانسان إلى أن يؤثر في الحياة اللّذّة على الخير.

وهكذا ففي "قرجياس" جادل "سقراط أفلاطون" السّفسطائيّين في موضوع الخطابة ووظيفتها وفي "فيدر" درس نصّا من نصوصهم الحجاجيّة (ووفّر لنا بذلك وسيلة تعرّف المنهج الذي كان أفلاطون يعتمده في "دراسة" القول وتقييمه) وكان المستوى الذي اهتمّ به في المحاورتين واحدا : منطلق الحجاج ومقصده في ضوء قيمتي "الحقّ" و"الخير" وأراد بذلك

(52) استعمل الفارابي في شرح جملة تحدّث فيها أرسطو عن (Paradoxe) بكتاب "طوبيقا" العبارة "المضادّ للمشهور" (انظر شرح الفارابي على كتاب "الجدل" في هامش تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل لابن رشد. تحقيق محمّد سليم سالم الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 1980 ص 40).

جميعا أن يبيّن أنّ الحجاج السّفسطائيّ لا يحرّر فكر الانسان ولا يحقّق له ما به يكون "الخير".

وجملة القول أنّ أفلاطون في نقده لخطابة السّفسطائيّين لم يعالج الحجاج بما هو صناعة قول - وإن كان هذا البعد حاضرا في مشروعه - بقدر ما نظر إليه بما هو قول صانع للانسان والمجتمع.

* * *

ولئن كان أفلاطون درس في "قرجياس" و"فيدر" منطلقات الحجاج ومقاصده في القول السّفسطائيّ فإنّه في "فيدر" ألمّ بجوانب من "الشّكل" في ذلك الحجاج وفي هذه المحاورة وقعت استثارة مسألية الجمال في الخطاب. فما موقع الشّكل من صناعة الخطابة عند أفلاطون؟ وبم يكون الجمال في النّصّ حسب ما يمكن أن يفهم من المحاورة؟ وما صلة الجمال بالحجاج؟

"الشّكل" كان مطيّة اعتمدها السّفسطائيّون في التّأثير بأقاويلهم في السّامعين حسب ما يستفاد ممّا قال أفلاطون. ففي أوّل محاورة "قرجياس" قال "كاليكلاس" لسقراط وقد جاء متأخّرا - ولهذا التّأخير دلالة بطبيعة الحال - أتيتَ "بعد حفل رائق فقرجياس تلا علينا عددا من الأشياء الجميلة" (53) وفي أوّل محاورة "فيدر" كان الإقرار بـ"مزيّة الشّكل"(54) فيما ينشئه السّفسطائيّون من نصوص حجاجيّة ثمّ كان الحديث تراجعا غير صريح عن ذلك الإقرار وإرساء للأسس التي ينبغي أن يدرس في ضوئها كلّ قول، شكله والمحتوى.

فقد عبّر "فيدر" على إثر فراغه من تلاوة نصّ "ليزياس" في أوّل المحاورة عن شديد إعجابه بما فيه من براعة في صوغ العبارة وانتقاء

(53) Platon : Gorgias (447a)

(54) Platon : Phèdre (234)

الكلمات[55] وأقرّ له سقراط بذلك في الأوّل ثمّ بيّن عند درسه لذلك النّصّ أنّ مؤلّفه بدا لكبير اهتمامه بالصّياغة "كشابّ يدّعي أنّه يمكنه أن يقول الأمر نفسه بطرق مختلفة وأن يجيد التّعبير في كلّ مرّة"[56] فالانصراف إلى تجويد العبارة في ذاتها جعل الحجاج السّفسطائيّ دورانا انفرطت معه صلة شكل القول بالفكر وهذا الانفراط يخرج القول من فضاء القول الأصيل حسب أفلاطون كما سنبيّن في فقرة لاحقة وعن المحتوى قال سقراط : «لم أتصوّر أنّ "ليزياس" نفسه يمكن أن يرضى عن محتوى خطابه»[57].

وعلى الرّغم من احتفال "ليزياس" بالعبارة في نصّه فإنّ سقراط لم يستعمل البتّة صفة "الجميل" في الحديث عن ذلك النّصّ الحجاجيّ وفي مقابل ذلك كانت تلك الصّفة أوّل ما نعت به نصّه الحجاجيّ الثّاني على إثر الفراغ من تلاوته[58] فحجاج الفيلسوف (أي الحجاج السّاعي إلى الحقيقة) واقع في الجميل - حسب أفلاطون - لا حجاج السّفسطائيّ والجمال في النّصّ عنده لا يكون من تجويد العبارة والاحتفاء بالشّكل.

ولقد تجاوزت المحاورة المقابلة "قول جميل/قول غير جميل" - فيما هي تقصد إلى تناولها- إلى مقابلة أخرى تمثل الحدّ الأقصى في دائرة الحكم على الأقاويل. فسقراط أثار مسألة ما به يكون القول جميلا قال : «فلننظر حينئذ فيما كنّا نريد درسه منذ حين : ما السّبب الذي يجعل الخطاب أو النّصّ المكتوب جميلا أو غير جميل؟»[59] لكنّه في الجواب لم ينظر على نحو مباشر في طرفي المقابلة التي ذكر بل نظر فيما يميّز صناعة القول الحقيقيّة من صناعة قول تستثير السّخرية على حدّ قوله[60]

---

(55) المصدر نفسه (234)
(56) المصدر نفسه (235)
(57) المصدر نفسه (235)
(58) المصدر نفسه (257)
(59) المصدر نفسه (259)
(60) المصدر نفسه (262)

وبذلك دفع البحث في الحجاج إلى العتبة الأولى في إنتاج القول عموما وإن كانت أسس الجمال في القول موجودة منذ هذه العتبة.

وصناعة القول الحقيقيّة تستدعي حصول شرطين إن غابا وقع القول خارجها حسب أفلاطون : أمّا الشّرط الأوّل فهو معرفة منتج القول للحقيقة. قال سقراط : «صناعة الأقاويل (L'art des discours) ليست حينئذ، يا صديقي، إن كنّا نجهل الحقيقة ونتّبع الظّنّ سوى صناعة تستثير السّخرية»[61] وأمّا الشّرط الثّاني فهو قدرة منتج القول على جعل قوله نظاما مكتملا. قال سقراط : «كلّ خطاب ينبغي أن يسوّى كما الكائن الحيّ بجسد خاصّ به فلا يكون دون رأس أو رجلين، ينبغي أن يكون له وسط وأطراف تناسب بقيّة أجزائه وأن ينشأ من تأليف [الأجزاء] مجموع»[62]. وهذا الشّرط الثّاني يرجع إلى نظام الفكر في الحقيقة. فحركة القول في النّصّ ينبغي أن تزاوج في نظر أفلاطون حركة الفكر في تفريع لوازم الحقيقة المدروسة كما يتبيّن ذلك من حديثه عن نشاط "التّفريع" في "الجدل النّازل". ولا انفصام في صناعة القول عنده بين هذين الوجهين من "اللّوغوس" وهو انفصام واقع في القول السّفسطائيّ حسب ما بيّن عند درسه للبناء في نصّ "ليزياس".

فالحجاج السّفسطائيّ على أناقة شكله يقع - حسب الشّرطين المذكورين- خارج ما تقتضيه صناعة القول الحقيقيّة وأفلاطون قصد حينئذ إلى إخراج ذلك الحجاج من فضاء القول تماما.

وعمدة القول عنده سواء كان حجاجا أو غير حجاج هي الحقيقة وبين الحقيقة والجمال تلازم ترسيه "المحاورة". ففي أسطورة النّفس المذكورة بهذه المحاورة نسق من العلاقات بين الكون المحسوس والوجود في ذاته، نسق يشفّ عمّا بين الحقيقة والجمال من تلازم عند أفلاطون فهو يرى أنّ الانسان كلّما بذل جهدا في مفارقة المحسوس وتجاوز تعدّده بحثا عن

---

(61) المصدر نفسه (262)

(62) المصدر نفسه (264)

الواحد والوجود في ذاته قارب الجمال الحقّ أي الجمال في ذاته وكلّما بقي أسير المحسوس وظاهر الوجود (وأكاد أقول ظاهر النّصّ وهي المسألة التي تهمّنا بالدّرجة الأولى في قراءتنا للمحاورة) وقع دون ذلك الجمال. وفي العالم المحسوس "صور الجمال" (Images de la beauté)[63] بطبيعة الحال لكنّها صور لا أهمّية لها في ذاتها بل أهمّيتها تتمثّل باعتبارها قوادح الشّوق في البحث عن الجمال والحقيقة.

وفي تلك الأسطورة جعل أفلاطون النّفوس في مراتب تسع وفي بعض تلك المراتب حلّت نفوس شخصيّات تنتج القول في المجتمع وهي نفوس الفيلسوف والشّاعر والسّفسطائيّ فهنا مراتبيّة للأقاويل عنده.

أمّا نفس الفيلسوف فجعلت في المرتبة الأولى لأنّ هناك "قانونا ... نصّ على أن تحلّ النّفس التي تأمّلت أكبر قدر من الحقائق في شخص يكون صديق الحكمة وصديق الجميل وصديق (...) الحبّ"[64] وأمّا نفس الشّاعر فجعلت في المرتبة السّادسة[65] لأنّ الشّعر محاكاة، محاكاة صور المثل لا المثل ذاتها. فهو - حسب أفلاطون- إنتاج قوليّ متعلّق بظاهر الوجود والكون المحسوس. وأمّا نفس السّفسطائيّ فجعلت في المرتبة الثّامنة قبل نفس الجبّار (Le tyran) مباشرة - وفي هذا إشارة إلى الصّلة بين نوع من الحجاج والطّغيان- لأنّ السّفسطة -حسب أفلاطون- حجاج استهواء، هي تملّق والتّملّق نوع من العنف.

---

(63) المصدر نفسه (251)

(64) المصدر نفسه (248)

(65) اللاّفت للنّظر انّ القول الشّعريّ والقول السّفسطائي يكادان أن يكونا متجاورين في ذلك التّراتب وإنّما يرجع ذلك - حسب الأسس التي اقام عليها افلاطون التّراتب - إلى الاحتفاء فيهما جميعا بالظّاهر حسب رايه ولولا اختلاف المقاصد لوقعا في محلّ واحد. على انّ الشّاعر الكبير يمكن له ان يفلت من ظاهر الوجود وينتج قصائد جميلة ولا يكون له ذلك بجهد التأمّل والمساءلة فذاك شأن الفيلسوف وحده وإنّما يكون "بالإلهام والهذيان (Le délire)" وبعض الهذيان هو عند افلاطون كلام الآلهة يجري احيانا على ألسنة بعض البشر كالشّاعر والعرّاف والمحبّ وهو كلام يتعالى على ظاهر الوجود لأنّ الآلهة هي الاقرب إلى الحقّ والخير والجمال (انظر فيدر [245] وانظر كذلك محاورة "إيون" Ion)

وواضح من هذا التّراتب أنّ كلّ قول يبقى في ظاهر الوجود يكون بعيدا عن الجمال والحبّ والحقيقة حسب أفلاطون وهذه الأطراف متلازمة عنده وفي القول الفلسفيّ وحده اجتمعت.

والجمال ملازم لاستعارة "العروج" في المحاورة فممّا قال : «إذا شاهد الانسان الجمال في الكون السّفليّ تذكّر الجمال الحقيقيّ وصارت لنفسه أجنحة وحين يحسّ خفقانها يرغب في الطّيران (...) لكنّ تذكّر ذلك التّأمّل عند رؤية الأشياء في الأرض ليس أمرا يسيرا للنّفوس جميعا» (66). وهذه الاستعارة كاستعارة "التّذكّر" (Réminiscence) التي بنى عليها نظريّته في المعرفة ترمز إلى توق الفكر إلى التّعالي عن الظّاهر المتعدّد إلى الواحد أي الوجود في ذاته والحقيقة.

وبناء على ما يستفاد من استعارة "العروج" وهي استعارة مركزيّة في نظريّة الجمال عنده لا يكون الجمال في النّصّ، أيّ نصّ، في الشّكل في ذاته بل يكون فيما به يدفع النّصّ القارئ إلى التّعالي عمّا في الظّاهر بحثا عمّا وراء الظّاهر من حقّ. وقراءة النّصوص الجميلة هي -حسب هذا التّصوّر- تجربة حبّ، الحبّ بما هو انطلاق من صورة الجمال بحثا عن الجمال، الجمال الذي يرتدّ ذلك الجمال الظّاهر إليه وصناعة القول التي تعانق نفس الاتّجاه المتصاعد في استكناه الوجود تكون بالضّرورة صناعة حبّ إن جاز القول.

ولا بدّ للجمال في النّصّ أن يتجلّى في العبارة بطبيعة الحال ومحاورة "فيدر" نصّ غاية في الجمال ولكنّ الجمال لا يكون - حسب ما يفهم عن أفلاطون- من تجويد العبارة في ذاتها كما سبق أن ذكرنا وإنّما يكون بما في جمال العبارة من طاقة انقداح لحركة العروج بحثا عن أوساع المعنى، معنى الوجود وهذه الحركة هي حركة الجمال.

وإذا جمعنا ما جاء في أسطورة النّفس بـ "فيدر" إلى ما جاء في "قرجياس" استوت لنا المقابلة : زينة (Toilette) / جمال (Beauté) والحجاج

(66) Platon : Phèdre (250)

السّفسطائيّ هو عند أفلاطون من باب الزّينة لاحتفال أصحابه بالظّاهر، ظاهر القول وظاهر الوجود والحجاج الفلسفيّ هو من باب الجميل لاهتمام أصحابه بالحقيقة، حقيقة الوجود وحقيقة القول.

وبدا لنا الجمال من ناحية أخرى - بما هو سلوك لا بما هو صورة - ملازما للخطابة التي أراد أفلاطون أن يرسيها في المدينة الإغريقيّة فالخطابة عنده هي «صناعة قيادة النّفوس بالقول»[67]، قيادتها إلى الحقّ والخير وكلّ حركة تتوق نحو هاتين القيمتين هي حركة جمال أو حركة إلى الجمال حسب ما يستفاد من أسطورته في النّفس ولهذا السّبب ذاته اعتبر الخطابة السّفسطائيّة لاهتمامها باللّذة والنّفع "قبيحة"[68].

ومهما يكن من أمر ففي إطار اهتمامه بالحقيقة في الدّرجة الأولى لا الظّاهر، بالمحتوى لا الشّكل نفهم ثانوية الأسلوب في القول الحجاجيّ عنده ولعلّ ذلك أيضا يفسّر غياب مصطلح "Elocutio" (أي الأسلوب) فيما أنجزه لنصّ "ليزياس" من تحليل على الرّغم من حضور مصطلحي "Inventio" (أي استكشاف الحجج) و "Dispositio" (أي ترتيب أجزاء القول) في ذلك التّحليل[69].

* * *

وفي القسم الأخير من محاورة "فيدر" مشهد اجتمعت فيه أصوات غالب من كتب في صناعة الخطابة إلى عهد أفلاطون[70]. وهي أصوات استحضرها دون شكّ ليبيّن غياب ما يعتبره عمدة الخطابة عن أفقها كما فعل أرسطو في صدر "خطابته". فكلّ واحد منهما قدّم خطابته باعتبارها بديلا للخطابة السّفسطائيّة وكلّ واحد منهما أراد نشر ممارسة حجاجيّة ومحاصرة ممارسة حجاجيّة أخرى غير أنّ موقع كلّ منهما من الحجاج مختلف.

---

(67) Platon : Phèdre (271)
(68) Platon : Gorgias (275...280)
(69) Platon : Phèdre (236)
(70) المصدر نفسه (267)

فأفلاطون لم يكتب صناعة خطابة لكنّه قدّم مشروعا في ذلك، مشروعا في صناعة خطابة "قد تروق للآلهة" في تصوّره والآلهة عنده هي عنوان الحقّ والخير والجمال أي عنوان قيم أساسيّة في تصوّره لبناء الانسان. وإنّ مشروعه يقطع تماما مع الخطابة السّفسطائيّة ويمهّد بعض التّمهيد لخطابة أرسطو : هو يقطع مع الخطابة السّفسطائيّة إذ أراد به أن يجعل الحجاج الذي يكون بين الانسان والانسان في شؤون الاجتماع والسّياسة صادرا عن الحقيقة لا عن "المحتمل" (Le vraisemblable) و "الظّنّ" (أو المشهورات) وقاصدا إلى الفضيلة والخير لا إلى تحقيق المآرب بسلطة القول. وهو يمهّد لخطابة أرسطو بما فيه من حرص على جعل الحجاج قاصدا إلى الخير من ناحية وبما فيه من إيمان بأكادة البحث عن أصول يقع بها تحييد ما قد يكون في الحجاج من استعمالات خطيرة ومشكلة الحجاج الخطبيّ عند أفلاطون وأرسطو جميعا أنّه سلاح ذو حدّين.

لكن بين المشروع الأفلاطونيّ والخطابة الأرسطيّة اختلاف جوهريّ على وجود صلات بينهما، صلات ذكرنا بعضها ونرجئ الحديث عن بعضها الآخر إلى قسم لاحق وبين الخطابة الأرسطيّة والخطابة السّفسطائيّة اختلاف أساسيّ أيضا لكن بينهما بعض الصّلة كما سنبيّن في القسم الثّاني من بحثنا.

وفي خطاطة المشروع الأفلاطوني حدّ لصناعة الخطابة وذكر لفضاءات ممارستها وتحديد للأصول التي ينبغي أن تقوم عليها. فقد عرّف أفلاطون الخطابة قائلا : «أليست الخطابة على الجملة صناعة قيادة النّفوس بالقول لا في المحاكم والمجالس العامّة فحسب بل في الاجتماعات الخاصّة أيضا ؟!»[71] وهذا التّعريف - على الرّغم ممّا توحي به صيغة السّؤال فيه من أنّ الأمر مسلّم به - هو تعريف بديل يختلف عمّا شاع بين النّاس في ذلك العصر. فهو يؤسّس لتصوّر ويرسم المسافة التي تفصله عن التّصوّر الشّائع. الخطابة عند السّفسطائيّين هي "صانعة إقناع"

(71) Platon : Phèdre (261)

(ouvrière de persuasion)[72] (وهي كـذلك عند أرسطو) والخطابة عند أفلاطون هي "صناعة قيادة النّفوس بالقول" فكلمة إقناع - وهي المحدّدة لموضوع تلك الصّناعة عند السّفسطائيّين - غابت من تعريف أفلاطو ، وإن كانت حاضرة في قراره لزوما فقد استعملها في حديثه عن م .
ووراء تصدّر كلمة "قيادة" في تعريفه وتخلّف كلمة "إقناع" دلالة أيّ دلالة. "الإقناع" - حسب ما يستفاد ممّا قال قرجياس - هو محصّلة قول حجاجيّ ترفع بسلطته المسافة بين الانسان والانسان ويوجّه لتحقيق أغراض مختلفة. ومقصد القول الخطبيّ الذي أراد أفلاطون تأسيسه يختلف عن ذلك، هو عنده قول موجّه إلى "النّفس" (L'âme) ولقد ألحّ على ذلك إلحاحا لافتا فممّا قال سقراط لـ"فيدر" : «ينبغي أن نعرف على الدّقّة جوهر الشّيء الذي تتعلّق به صناعة القول. هذا الجوهر هو النّفس»[73] ومدار هذا القول هو تحقيق الخير والفضيلة للنّفس. فالخطابة عند أفلاطون ليست فضاء تفاعل قوليّ بين الانسان والانسان بما في ذلك من علاقات معقّدة ومقاصد مختلفة وتنوّع في الرّؤى وإنّما هي فعل قوليّ "أخلاقي". والاختلاف بين ما تحت كلمتي "إقناع" و "قيادة النّفوس" يتجلّى بوضوح في حديث أفلاطون عن مقصد الخطابة السّفسطائيّة في المحكمة ومقصد خطابته في ذلك الفضاء ذاته. فالسّفسطائيّ يستعمل الخطابة لكسب القضيّة أمّا أفلاطون فذلك أمر لا يهمّه وإنّما يهمّه تحقيق الفضيلة "للنّفس" وإن كان ذلك على حساب الشّخص. قال : «إذا تمثّل الأمر في أن ندافع عن أنفسنا في حالة ظلم أو أن ندافع عن أقربائنا أو أصدقائنا أو أبنائنا أو وطننا إذا كان جانيا فإنّ الخطابة، يا بولوس، لا يمكن أن تفيدنا في شيء. اللّهم أن نقبل، خلافا لذلك، أنّه ينبغي أن نستعملها لنتّهم أنفسنا أوّلا ولنتّهم بعد ذلك من كان جانيا من أقربائنا أو أصدقائنا وأن لا نخفي أيّ شيء بل نسلّط على الجرم كلّ الأضواء ممّا يجعل الجاني يبرأ بالتّكفير

(72) Platon : Gorgias (453 a)

(73) Platon : Phèdre (270)

عن ذنبه. [وفي هذه الحالة] نهيب بأنفسنا ونهيب بغيرنا بأن لا نضعف وأن نسلّم أنفسنا بشهامة إلى الحاكم ونحن مغمضو الأعين كما نتقدّم إلى حديد الطّبيب وناره إيثارا للجميل والخير»[74]. وهذا الاختلاف في التّصوّر يختزله جذران تشبيهيّان تواترا في محاورتي أفلاطون. فأفلاطون شبّه صناعة الخطابة بصناعة الطّبّ وأوكل إليها سلامة النّفس كما أوكل النّاس إلى الطّبّ سلامة الجسم. أمّا السّفسطائيّون فشبّهوا الخطابة ببعض رياضات المصارعة عند الإغريق[75].

والخطابة في تعريف أفلاطون الذي ذكرنا أعلاه لا ينحصر استعمالها في فضاءات القول الرّسميّة من محاكم ومجالس شعب و "ساحة عامة" (Agora) بل يمتدّ إلى "الاجتماعات الخاصّة أيضا" على حدّ قوله. ولقد لاحظ "فيدر" جدّة هذا التّوسّع - وذلك إخراج نصّي لإبراز اختلاف هذا التّصوّر عن التّصوّر الشّائع - فاستدرك قائلا : «صناعة القول والكتابة تستعمل بالخصوص في شؤون القضاء وصناعة القول هذه تمتدّ أيضا إلى الخصومات العامّة لكنّني لم أسمع أنّها تمتدّ إلى أبعد من ذلك»[76]. وفي هذا التّصوّر لأوساع فضاءات استعمال الخطابة وعي باندراج سائر أقاويل الانسان في تعامله مع غيره في تلك الصّناعة. ولعلّ وراءه أيضا حرصا على أن تكون تلك الأقاويل جميعا على اختلاف مقاصدها صادرة عن الأركان التي ضبطها للصّناعة في مشروعه. وإن كان ذلك كذلك فإنّنا نقف في مشروعه على تصوّره للأصول التي ينبغي أن يقوم عليها التّعامل القوليّ في المجتمع عموما.

والأركان التي رأى أن تبنى صناعة الخطابة عليها ثلاثة[77] (وفي خطابة أرسطو ثلاثة أركان أساسيّة أيضا). وتلك الأركان هي : اعتماد

---

(74) Platon : Gorgias (480 b- c)

(75) المصدر نفسه (456 c - d)

(76) Platon : Phèdre (261)

(77) لم يذكر أفلاطون هذه الأركان مجتمعة.

المنهج الجدليّ، معرفة أنواع النّفوس وما يناسبها من أقاويل، معرفة ما يناسب المقامات المختلفة من أساليب.

الرّكن الأوّل - أي اعتماد المنهج الجدليّ في بناء القول الخطبيّ- هو العمدة في هذا المشروع وبهذا الرّكن أراد أن يغيّر الصّناعة تغييرا جذريّا لا سيّما أنّ "الجدل عنده يختلف عن العلم اختلافا يسيرا ... و... يمثّل ذروة العلوم وتتويجها"(78). الجدل "صناعة ملوكيّة" (art royal) على حدّ قوله(79) وبهذه الصّناعة يمكن أن نبلغ الحقيقة في رأيه. فالرّكن الأوّل (أي الجدل) هو الوسيلة التي أراد بها أن ينقل - في تصوّره- الحجاج عموما من مجال "الظّنّ" و"الاحتمال" إلى مجال الحقيقة. ووكده الأوّل في مسأليّة الحجاج في فلسفته إنّما هو تحقيق هذه النّقلة.

وإنّ تصوّره للجدل يختلف اختلافا تامّا عن تصوّر سائر فلاسفة الإغريق له فالجدل عنده باقترابه الشّديد من "العلم" بل بوضعه المتميّز في ذروة الصّرح الفلسفيّ يختلف عن الممارسة الجدليّة عند سقراط بما هي منهج في الحوار والمساءلة والاختبار لا يؤدّي بالضّرورة إلى معرفة الحقيقة. وللجدل الأرسطيّ صلة بالممارسة السّقراطيّة فهو بالأساس منهج في اختبار الحمل في القضايا وهو لذلك لا يفضي إلى الحقيقة دوما بل يجعلنا نقترب منها أكثر ما يمكن لانبنائه على "المشهورات".

الجدل الأفلاطونيّ - حسب ما جاء في "فيدر"- هو منهج في الفكر والقول جميعا يقوم على عمليّتين(80) : عملية "تأليف" (Synthèse) وعملية تقسيم أو تفريع (Division). العمليّة الأولى سمّاها بعض الدّارسين "جدلا صاعدا" بها "يرتقي الباحث من مفهوم إلى مفهوم ومن قضية إلى قضية حتّى يبلغ أكثر المفاهيم عموما ويبلغ المبادئ الأولى" وبها "يتجاوز

(78) Aubenque (Pierre) : Le problème de l'être chez Aristote p 277

(79) المرجع نفسه ص 252

(80) Platon : Phèdre (266)

عالم المحسوس إلى المثل"[81] والعمليّة الثّانية سمّاها بعض الدّارسين "جدلا نازلا" وبها يفرّع الباحث ما انتهى إليه في العمليّة الأولى إلى أقسامه وأجناسه ولوازمه على نحو تدريجيّ. وفي القسم الأوّل من المحاورة حلّل سقراط النّصّ الحجاجيّ الثّاني الذي أنشأه وبيّن أنّه يقوم في بنائه على العمليتين المذكورتين.

ولم يستعمل أفلاطون في أثناء عرضه لمشروعه في صناعة الخطابة مصطلحي "Inventio" (أي استكشاف الحجج) و"Disposito" (أي تنظيم أجزاء القول) وإن كان استعملهما -عرضا- في نقده لنصّ "ليزياس". والمرجّح أنّ الجدل بحركتيه يعوّض - حسب ما يمكن أن يفهم عنه - ما يقع تحت ذينك المصطلحين فقد ذكر في أثناء عرضه لمشروعه آراء "كوراكس" و "قرجياس" في أقسام الخطبة وسخر منهما[82] ويفهم ممّا ذكر أنّ أقسام الخطبة تكون بحسب ما تقتضيه عملية التّفريع وما يقتضيه شرط اكتمال نظام القول. ويبدو حينئذ أنّ مفهوم الجدل عنده يعوّض بما هو منهج في الفكر وبناء القول ما كان السّفسطائيّون يعتمدونه في مرحلتي جمع الحجج وترتيب أجزاء القول.

وجملة القول أنّ أفلاطون أراد بالرّكن الأوّل من مشروعه أن يقصي من صناعة الخطابة "الظّنّ" (أو المشهورات) و 'المحتمل' وإذا كان "المحتمل" هو عمدة الخطابة عند السّفسطائيّين فهو أمر محتقر جدّا عنده فقد قال في "فيدر" : «فليقل لنا "تيزياس"(Tisias) هل يعني بـ "الاحتمال" (Vraisemblance) شيئا آخر غير ما يبدو صادقا للعامّة (La foule) ؟!»[83].

أمّا الرّكن الثّاني من المشروع فيتمثّل في معرفة "أنواع النّفوس" (Les espèces d'âmes) وما يوافقها من "أنواع الأقاويل"

---

(81) 'Dialectique' in vocabulaire technique ... Lalande

(82) Platon : Phèdre (266)

(83) المصدر نفسه (273)

(Les espèces de discours) ومـدار هذا الرّكن مـبدأ التّناسب (Convenance) بين القـول والسّـامع وهو مـبدأ أسـاسيّ في الخطابة الإغـريقـيّة وفي البـلاغـة العربيّة كمـا هو معلوم. ويفـهم من الفقرة المقتضبة جدّا التي عـرض فيها أفلاطون هذا الرّكن أنّ النّفوس تختلف بحسب درجات تهيّئها لقبول التّأثير لكنّنا لا نجد أيّة إشارة إلى أسباب ذلك. وفي الفقرة نفسها استعمل كلمة "خُلق" (Caractère) ولا إشـارة كذلك إلى الأسس المعتمدة عنده في تصنيف أنواع الخلق[84]. وإنّ العبارة "أنواع الأقـاويل" تبقى غـامضة أيضـا فنحن لم نجد من القرائن ما يكفي لتعرّف ما به تختلف الأقاويل عن بعضها بعضا ولا سيّـمـا أنّه استـعـمل في الفقـرة الموالية عـبارة أخـرى وهي "أشكال الأقـاويل" (Les formes de discours) (حـسب التّـرجـمـة الفـرنسـيّـة التي اعتمدناها).

والمهمّ أنّ الجـانب الذي اهتمّ به من السّـامع هو "النّفـس" بما في هذا المفهوم من أبعاد في نظريّته. وإنّ اهتمامه بهذا الجانب يرجع إلى تصوّره لوظيـفـة الخطابة في تحقيق سعادة الانسـان كمـا أشرنا إلى ذلك أعلاه ومعلوم أنّ الجوانب التي يقع الاهتمام بها من السّامع تختلف من نظرية حجاجيّة إلى أخرى.

وأمّا الرّكن الثّـالث من المشروع فـيتعلّق بضرورة مـراعـاة مـبدإ التّناسب في مستوى الأسلوب[85].

* * *

وهكذا فـإنّ أفـلاطون خـشي على الانسـان والمدينة من الحـجـاج السّفسطائيّ وهو حجـاج يمثّل أكبر خطر على القول والانسان في رأيه. هو حجـاج يزيّف القول والقول هو أخصّ مـا يؤسّس انسانية الانسان كما

---

(84) المصدر نفسه (271)

(85) المصدر نفسه (272)

قال "ريكور" في فقرة موجزة لخّص فيها أبعاد الرّهان في محاربة أفلاطون للسّفسطائيّين(86).

فالحجاج السّفسطائيّ يزيّف - حسب أفلاطون - استعمال القول، القول بما هو قول الأشياء في الوجود فـ "تيزياس" و "قرجياس" " يجعلان بسلطة القول الأشياء الكبيرة تبدو صغيرة والأشياء الصّغيرة تبدو كبيرة" (87). والحجاج السّفسطائيّ يزيّف استعمال القول، القول بما هو فضاء التّواصل بين الانسان والانسان فهو حجاج يقوم على "التّملّق" (Flatterie) والتّملّق تسلّط بالقول ماكر مقنّع.

ولذلك آمن بأكادة تأسيس خطابة بديل وقدّم مشروعا في ذلك، أراد به أن يجعل الخطابة جدليّة أي فلسفيّة وذلك المشروع هو الحلّ لوجه ممارسة الحجاج في المدينة حسب تصوّره.

لكنّ المشروع الذي قدّمه أفلاطون يستثير مشكلا مزدوجا خطيرا، أمّا الوجه الأوّل من المشكل فيخصّ حكمه على أجناس القول في ضوء استنادها إلى "المشهورات" أو "الحقيقة". وأمّا الوجه الثّاني فيخصّ مسألة صورة المعرفة وجهات الوجود المختلفة. ولقد استثارت فينا قراءة المشروع الأفلاطونيّ أسئلة أهمّها : هل يمكن للجدل وهو قول يتعالى على موضوعات الوجود في تجزئتها له أن يكون "علما" أو "قريبا جدّا من العلم" ؟ وما الفرق بين القول الجدليّ والقول العلميّ في إطار العلاقة التي أرساها أفلاطون بينهما ؟ وهل يمكن أن نطمع في بلوغ الحقيقة في مجال أحكام القيمة وهي الأحكام التي تدور عليها الخطابة ؟ وهل يمكن أن نبلغ الحقيقة في مسائل تتعلّق بجهة الممكن وهي الجهة التي يقع فيها القول الخطبيّ ؟ وهل أنّ الخطابة الجدليّة ممكنة في ضوء ما يستثيره السّؤالان السّابقان ؟!

---

(86) Ricoeur (Paul) : Histoire et vérité, Seuil 1995 pp 300 - 301

(87) Platon : Phèdre (267)

وإنّ "السّؤال" الذي ألحّ علينا أيّما إلحاح على إثر الفراغ من قراءة محاورتي "قرجياس" و "فيدر" هو التّالي : أليس في حرص أفلاطون على بناء خطابة "قد تروق للآلهة" (بما في ذلك من إحالة على منظومة قيم) قتل لخطابة لا نقول إنّها تروق للبشر بل نقول إنّ البشر يحتاجون إليها؟!

* * *

ومهما يكن من أمر فإنّ ممارسة السّفسطائيّين للحجاج وما استندت إليه تلك الممارسة من تصوّر لوضع القول وعلاقته بالوجود وإنّ نظريّة أفلاطون في شروط بناء القول عموما ورأيه في الوجه الذي ينبغي أن يمارس عليه الحجاج يستثيران من المشاكل ما يقتضي إعادة النّظر في القول في ذاته وفي أجناس الأقاويل في علاقتها بجهات الوجود المختلفة وفي وظائف أجناس الأقاويل بالنّسبة إلى الانسان والمدينة.

وهذه مباحث أنجزها المعلّم الأوّل في "الأرغانون" ففي "الأرغانون" درس علاقة القول بالقائل والوجود ودرس ما اعتبره أجناس أقاويل جامعة وفي درج ذلك تناول مسألّة الحجاج وأسّس فيه نظرية. وفي أعطاف تلك النّظريّة محاربة للسّفسطائيّين في عقر قولهم وخروج عن النّظرية الأفلاطونيّة في الحجاج.

II ـ مسأليّة الحجاج عند أرسطو :

1 ـ الأرغانون : سفر التّكوين أو من دراسة القول الحجاجيّ إلى دراسة القول البرهانيّ

نشر أرسطو في سنّ الشّباب حين كان يدرّس بـ "الأكاديمي" (L'Académie) وهي مدرسة أسّسها أفلاطون كتبا ترسّم فيها - حسب المتخصّصين في فكره - فلسفة أستاذه. وهي كتب ضاعت جميعا ولم يبق للدّارسين منها سوى العناوين وفقرات حفظها تلميذه "تيوفراسط" (Théophraste) في شروحه عليه. ومن الكتب التي ألّفها أرسطو في تلك المرحلة كتاب في الخطابة لم يصلنا لكنّنا نعرف أنّه كان جمعا لما قيل في

تلك الصّناعة إلى عصره. فعن ذلك الكتاب قال "سيسرون" : «الخطباء القدامى كافّة منذ "تيزياس" (Tisias) وهو أوّلهم وواضع الصّناعة جمعهم أرسطو في مصنّف واحد أورد فيه بعناية كبيرة اسم كلّ واحد منهم وعرض الآراء المنسوبة إليه في وضوح ودقّة وأنارها بشروح ممتازة ولقد فاق بأناقة أسلوبه ودقّته الأساتذة الأوائل إلى حدّ جعل النّاس لا يبحثون عن آراء [هؤلاء الأساتذة] في كتبهم وجعل كلّ من يريد معرفة في الموضوع يلجأ إليه باعتباره شارحا أيسر تناولا».(88) فاهتمام أرسطو بالخطابة قديم.

وبعد وفاة أفلاطون (ت 348 ق.م) بسنوات، أسّس أرسطو اللّيسي (Le Lycée) ودرّس فيه مدّة اثنتي عشرة سنة، ألّف أثناءها دروسا تحرّر فيها على التّدريج من آراء أستاذه وأرسى بها فلسفة له خاصّة عُرفت من بعده في التّاريخ باسمه وجعل تلك الدّروس المحرّرة مراجع لطلاّبه لكنّه لم ينشرها على اعتزازه الصّريح في بعضها بما فيها من جهد تأسيس وآفاق في البحث جديدة.

وكان لتلك الدّروس سيرة غريبة حقّا، فقد أخفيت على إثر وفاته في غيابات كهف على رواية شكّك "أوبنك" في صحّتها ولكنّه اعتبرها مع ذلك علامة ذات دلالة في تاريخ تلقّي الفلسفة الأرسطيّة(89).

ومهما يكن نصيب تلك الرّواية من الصّحّة فإنّ تلك الدّروس - وهي تمثّل جماع فلسفة أرسطو في المنطق والأخلاق والسّياسة والطّبيعة وما بعد الطّبيعة - وإن لم تخف في كهف من حجر وطين فلعلّها طويت في النّسيان ثمّ أخرجت للنّاس بعد قرون ثلاثة من وفاة صاحبها تقريبا.

---

(88) جاءت هذه الفقرة في مقدّمة "مايار" لخطابة أرسطو :
Aristote : Rhétorique Introduction de Michel Meyer
Librairie générale Française 1991, p10

(89) 'Aristote' par Aubenque (Pierre) in Ency. Universalis
Aubenque (Pierre) : Le problème de l'être ... p 25

ففي حوالي سنة 60 ق.م نشرها للمرّة الأولى "أندرونيكوس الرّوديسي" (Andronicos de Rhodes)[90] وهو الخلف الحادي عشر على رأس "اللّيسي" بعد أرسطو.

ولم ينشر "أندرونيكوس" دروس أرسطو كما هي وما كان ذلك له ممكنا بل قسّمها إلى مجموعات بحسب مواضيعها ورتّب الدّروس التي تتآلف منها كلّ مجموعة بحسب اجتهاده وفهمه ثمّ جعل كلّ مجموعة كتابا واختار لبعض الكتب العناوين. وهذا ما صنعه لدروس أرسطو في المنطق ـ ومصطلح "Logique" (أي منطق) لم يضعه أرسطو وإن كان وضع العلم الواقع تحته وإنّما كان استعمل في تسمية ذلك "العلم" مصطلح "التّحليلات" (Analytique) ـ فقد جعل "أندرونيكوس" دروس المنطق في مجموعة ورتّبها واختار لها كلمة "الأرغانون" (L'Organon) عنوانا وتعني "الآلة" لأنّه يعلم من تصنيف أرسطو للعلوم أنّه لا يعتبر المنطق قسما من الفلسفة بل يعتبره مبحثا تمهيديّا لها.

وهكذا فإنّ نصّ "الأرغانون" الذي بين أيدينا في ترجمات مختلفة يمثّل بترتيب أجزائه على الأقلّ القراءة الأولى التي وصلتنا لمجموع دروس أرسطو في المنطق.

ومنذ القرون الأولى اختلف القدامى في أمر ترتيب أندرونيكوس لأجزاء "الأرغانون" ففي القرن الثّالث بعد الميلاد مثلا عارض "فرفيريوس" (Porphyre) بشدّة جماعة كانت تصرّ على وضع كتاب "المواضع" (Les Topiques) بعد كتاب "المقولات" (Les Catégories)[91] وهذا دليل واضح على اختلاف في شأن التّرتيب كان بينهم.

والرّاجح - حسب "بلانشي" (Blanché)[92] - أنّ ترتيب "أندرونيكوس" استقرّ في النّاس بداية من القرن السّادس. وهو التّرتيب

---

(90) 'Andronicos de Rhodes' par Gonche (Marcel) in Dictionnaire des philosophes P.U.F

(91) Blanché (R) : La logique et son histoire d'Aristote à Russel. Paris : 1970 p 26 note n 1

(92) المرجع نفسه انظر الهامش المذكور اعلاه

الذي اعتمده جميع من أعاد تحقيق الكتاب وترجمته بالغرب والمشرق في قرننا هذا كما ذكرنا.

ومع ذلك ففي مطلع القرن العشرين استثار الباحثون من جديد مسألة ترتيب الأجزاء في "الأرغانون". وهي مسألة دفعهم إليها ما وقفوا عليه عند القراءة من عدم تناسق وتفاوت في درجة العمق وبعض الاضطراب أحيانا وآمنوا بأنّ حلّ ذلك يكون من بعض الوجوه بالتّعرّف على ترتيب أجزاء الكتاب بحسب تتاليها في التّأليف[93]. ولذلك أنجز الباحثون دراسات "حفريّة" استندوا فيها إلى مداخل مختلفة نذكر منها المدخل التّكويني[94] والمدخل الفيلولوجي[95] فقد رصدوا في الكتاب مراحل التّكوين في نظريّة القياس وأطوار الابتعاد عن فلسفة أفلاطون ورتّبوا الأجزاء بحسب ما افترضوه لسيرة التّكوين من مراحل ثمّ امتحنوا ذلك بدراسة فيلولوجية لاختبار تجانس الأسلوب والعبارة في كلّ مرحلة.

ولم تكن إعادة التّرتيب يسيرة بطبيعة الحال ولا اتّفق الدّارسون في جوانبها كلّها. ومهما يكن من أمر فمن النّتائج التي أجمع عليها الدّارسون أنّ بعض الفصول من بعض أجزاء "الأرغانون" ألّفت في مراحل مختلفة من مسار أرسطو في اكتشاف نظريّة القياس وأنّ الكثير من الصّفحات هي في الحقيقة طبقات متراكبة من نصوص ترجع إلى مراحل مختلفة من نضج المشروع النّاظم.

---

(93) المشكل في الأرغانون لا يقف عند مسألة ترتيب الاجزاء فلقد استثيرت مسألة أخرى هي مسألة نسبة بعض الفصول من كلّ جزء إلى أرسطو (انظر مقدّمات "تريكو" لتحقيقه وترجمته لاجزاء الأرغانون). وهكذا فإنّ وضع بعض الكتب المؤسّسة لابرز المنعطفات في تاريخ الفكر الانساني غريب. فأرسطو لم ينشر "أرغانونه" وإنّما تركه نصّا متحرّكا اختلف النّاس من بعده في أمر ترتيبه وهذا الوضع نجد له على نحو آخر مثيلا في حضارتنا فنحن لا نعرف على الدقّة ما قدّم الخليل بن احمد للنّحو العربي وكتاب الأرغانون يذكّرنا من جهة أخرى بدروس سوسير مع الفارق في ظروف النّشر بينهما.

(94) Aubenque (Pierre) : Le problème de l'être chez Aristote pp 8 - 10

(95) Aubenque (Pierre) : Le problème de l'être chez Aristote voir l'avant-propos.

وما كنّا نستحضر هذه الأطراف من "سفر تكوين" الأرغانون لولا أهميّة ذلك بالنّسبة إلى بحثنا. فههنا مسألتان لا بدّ من الوقوف عندهما في هذا التّمهيد :

أ ـ موقع البحث في "مسأليّة الحجاج" من أطوار تكوين "الأرغانون" :

يستفاد ممّا سبق أنّ أرسطو لم يشرع في تحرير دروسه في "المنطق" بعد أن اتّضحت له نظريّته في القياس وإنّما كان التّحرير عنده مساوقا لحركة البحث والاستكشاف في الأوّل ثمّ كان على إثر ذلك حركة عود على بدء، مراجعة وتعديلا وإضافة. وهذه السّمة غالبة على مؤلّفاته الكبرى. هي سمة ألحّ عليها "أوبنك" أيّما إلحاح ودفع رأي من اعتبر أنّ العمر لو كان امتدّ بأرسطو لكان جعل فكره في نسق ودعا خلافا لذلك إلى تجاوز القراءات التي جعلت وكدها "النّسق" والسّعي بالدّرجة الأولى إلى مرافقة حركة البحث والتّردّد والاستكشاف في هذا الفكر[96]. فكيف كان اتّجاه حركة البحث في الأرغانون ؟

لا نجد في ترتيب "أندرونيكوس" جوابا عن ذلك وهو ترتيب فيه مراعاة لاعتبارات تعليميّة دون شكّ وقد جعلت الأجزاء فيه على النّحو التّالي : "المقولات" (Les Catégories) فـ"العبارة" (De L'interprétation) فـ"التّحليلات الأولى" (Les premiers analytiques) فـ "التّحليلات الثّانية" (Les seconds analytiques) فـ"المواضع" (Les Topiques) فـ"التّبكيتات السّفسطائيّة" (Les réfutations sophistiques). ففي الكتابين الأوّلين تدرّج من المكوّن المنطقي البسيط إلى مكوّن منطقيّ مركّب من "الحدّ" (Le terme) وهو المكوّن الأدنى

---

(96) ناقش "أوبنك" أهمّ الاتجاهات التي كان وكد أصحابها عند قراءة نصوص أرسطو "استخراج" النّسق منها (أو بنائه من أفق القراءة ذاته) ودعا بناء على ما في الفكر الأرسطيّ من فعل بحث واستكشاف متواصلين إلى الاهتمام بالجانب المشكليّ فيه بالدّرجة الأولى وممّا قال في ذلك :

'Nous serons plus attentifs aux problèmes qu'aux doctrines, à la problèmatique' qu'à la systématique' المرجع المذكور ص 12.

الذي تنحلّ إليه القضيّة (Proposition) وهي تتكوّن من حدّين على الأقلّ يجمع بينهما رابط (Copule)[97] وأمّا الكتب الأربعة الموالية فقد اعتُبر كتاب "التّحليلات الأولى" لا شتماله على "النّظريّة الصّوريّة في القياس" إطارا لها وجعل لذلك في مقدّمتها ورتّبت البقيّة ترتيبا اعتبره الشّرّاح العرب تفاضليّا. ونحن نخصّهم بالذّكر لأنّنا اطّلعنا على شروحهم. فممّا قال ابن سينا - مثلا - في تفسير التّرتيب الذي قام عليه "الأرغانون" : «إنّ الفنون التي سلفت، سلف أكثرها على نهج طبيعيّ في التّرتيب فكان من حقّ الفنّ الذي في البسائط أن يقدّم على المركّبات ومن حقّ الفنّ الذي في التّركيب الأوّل الجازم[98] أن يقدّم على الذي في القياس وكان من حقّ الفنّ الذي في القياس المطلق أن يقدّم على القياسات الخاصّة. وأمّا هذه الفنون التي

---

(97) ترجم الشّرّاح من فلاسفة العرب مصطلح 'Copula'الإغريقي ('Copule'في الفرنسيّة) بالعبارة "كلمة وجوديّة" وشفعوا شرحهم لما يفيده المصطلح بملاحظات هامّة جدّا عمّا يوافق "الكلمة الوجوديّة" في اللّغة العربيّة.انظر على سبيل المثال الإحالات التّالية وههنا في المؤلّفين الموالين فقرات عديدة اخرى تتعلّق بالمسألة :

* الفارابي : شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة تحقيق ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1960 ص 36 و ص 103

* ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة، تحقيق محمود قاسم الهيئة المصرية العامة 1981 ص 69

(98) عبارة "قول جازم" هي ترجمة للعبارة الأرسطيّة 'Discours déclaratif'وهي توافق في دلالتها دلالة مصطلح "الخبر" عند البلاغيّين العرب. واللاّفت للنّظر انّ تصنيف الأقوال عند الفلاسفة العرب ليس ثنائيّا كما عند البلاغيّين بل هو ثلاثيّ وفي ذلك اتّبعوا أرسطو إذ ميّز الحدّ واعتبره جنسا قائما برأسه لخصوصيّة العلاقة بين طرفيه. وممّا قال أرسطو في بناء الحدّ :

"...dans la définition un élément n'est en rien attribué à l'autre" les seconds analytiques, Tricot, Paris, Vrin, 1970, p170

وممّا قال ابن سينا في شرحه على أرسطو : «الحدّ لا يعطي الحدود أجزاء حدّه بتأليف حمل بل بتأليف تقييد واشتراط». (انظر ابن سينا : البرهان. تحقيق أبو العلاء عفيفي المطبعة الأميريّة بالقاهرة 1956 ص 269)

وممّا قال الفارابي في تصنيف الأقاويل : «... القول ليس فقط هو الجازم بل جازم وما شكله شكل الأمر والنّهي وما تأليفه تأليف الحدّ والرّسم وهو الذي تركيبه تركيب تقييد واشتراط وهذه الثّلاثة هي أجناس الأقاويل الأول» شرح كتاب العبارة التّحقيق المذكور ص 52.

انتقلنا إليها فمن الجائز أن يقدّم بعضها على بعض وليس إلى شيء من التّراتب والأوضاع حاجة ضروريّة. لكنّ الأشبه أن يكون المعلّم الأوّل رتّب هذا الفنّ الذي في البرهان قبل سائر الفنون لأنّ الغرض الأفضل في جميع ما سلف وفي القياس نفسه هو التّوصّل إلى كسب الحقّ واليقين وهذا الغرض يفيده هذا الفنّ دون سائر الفنون والأولى في كلّ شيء أن يقدّم الأهمّ وأن يصرف الشّغل إلى الفرض قبل النّفل» [99].

هذا التّرتيب الذي يتحدّث عنه ابن سينا [100] هو ترتيب "أندرونيكوس" كما ذكرنا وهو ترتيب يوهم بأنّ أرسطو بحث في مسألة الحجاج بعد أن فرغ من عرض نظريّته الصّوريّة في القياس ونظريّته في البرهان (أي نظريّته في العلم). وما حدث هو خلاف ذلك تماما فقد بيّن الدّارسون بما لا يدع مجالا لأدنى شكّ أنّ أرسطو ألّف الجزء الأوفر من كتاب "المواضع" قبل أن يؤلّف كتابي "التّحليلات الأولى" و"التّحليلات الثّانية". فقد أضحى من المسلّم به في عصرنا أنّ المعلّم الأوّل ألّف مقالات ستّ من كتاب "المواضع"، من المقالة الثّانية إلى المقالة السّابعة، وهي المقالات التي درس فيها ما سمّاه "Topoï" أي "مواضع"، قبل أن يكتشف نظريّته في القياس[101] ثم ألّف بعد أن اكتشف تلك النّظريّة المقالتين الأولى والثّامنة

(99) ابن سينا ، البرهان ... ص 54

(100) كان ابن سينا يعتبر أن لا شيء يمنع من قراءة كتاب "الجدل" (أي "المواضع") قبل قراءة كتاب البرهان فقد قال : «لكنّ من النّاس من راى انّ الصّواب هو ان يتقدّم الفنّ المعلّم للجدل على هذا الفنّ [يعني : البرهان] فاستنكر ما يقوله كل الاستنكار وردّ عليه كلّ الرّدّ وليس يستحقّ الرّجل كلّ ذلك التّكير وكلّ ذلك الرّدّ فإنّ من وسع وقته للتّأخّر وأملي له في الأجل فسلك ذلك السّبيل، كان ذلك أحسن من وجه وإن كان الأوّل احسن من وجه (...) فالمادّة الجدليّة الأولى أعمّ من المادّة البرهانيّة الاولى (...) فإنّ الابتداء بالأعمّ ثمّ التّدرّج إلى الأخصّ متعرّفا فيه الفصل بينه وبين ما يشاركه في ذلك الأعمّ، أمر نافع، وإن كان الأعمّ ليس مقوّمًا» (البرهان ص ص 54 - 56) ومن الواضح أنّ المشكليّة التي نبحث فيها غائبة ممّا ذكر ابن سينا تماما.

(101) انظر مقدّمة "برنشفيغ" لكتاب "طوبيقا" :

Aristote : Topiques, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig
Les Belles Lettres : Paris 1967

وهما مقالتان حاضنتان بهما أدرج نظريّته في "المواضع" ونظريّته في الجدل في إطار نظريّته في القياس بل في إطار نظريّته العامّة في الاستدلال. فالنّواة من كتاب "المواضع" سابقة لنظريّة القياس - وإن كانت نواة مشتملة على مسالك بحث في القياس وفي تلك "المقالات النّوى" فقرات مهمّة أدخل في "منطق القضايا"(102) وهو منطق لم يتعمّقه أرسطو تعمّقه "للمنطق الحمليّ" - لكنّ الكتاب بالمقالتين الحاضنتين لاحق لها.

فأرسطو بحث حينئذ في "الجدل" (أي في القول الحجاجيّ) قبل أن يبحث في "البرهان" (أي في القول العلميّ). والمرجّح حسب المعطيات التي ذكرنا أنّ دراسة الاستدلال في القول الأوّل قادته إلى دراسة الاستدلال في القول الثّاني. فهو - خلافا لأفلاطون - لم يُقْصِ من دائرة بحثه القول الواقع في دائرة الممكن والمستند إلى "الرّأي" (أو المشهورات) بل فكّر في قواعد انتظامه العامّة وبحث في معايير استقامته واعتزّ في أسلوب مؤثّر بما أنجزه لهذا القول، القول الحجاجيّ كما نسمّيه اليوم، من دراسة لم يسبقه غيره إليها. فهذا الفيلسوف على الرّغم من أنّه وضع القول البرهانيّ في المرتبة الأولى واعتبره مطمح الانسان الأساسيّ في تفهّم الوجود فإنّه درس الأجناس الجامعة للأقاويل الأخرى الواقعة في بابي التّصديق أو التّخييل وبيّن أنّه لها في حياة الانسان مجالات خاصّة بها لا يمكن أن يتنزّل فيها القول البرهاني بل بيّن - فيما يمكن أن نعتبره نسق توزيع المعارف والأقاويل عنده - أنّ القول الحجاجيّ يعضد في بعض المستويات القول البرهانيّ نفسه كما سنبيّن في فقرة لاحقة.

ب ـ صلة كتاب "الخطابة" بـ "الأرغانون" :

"المواضع" و "التّبكيتات السّفسطائيّة" و "الخطابة" ثلاثية تناول فيها أرسطو "مسألة الحجاج" فهي كتب تجمع بينها مسألة واحدة وتشترك

---

(102) Barreau (Hervé) : Aristote et l'analyse du savoir. Seghers : Paris 1972 pp 15-17

في "العمود" من تلك المسألية. غير أنّ شرّاح أرسطو في الغرب منذ القرون الأولى اتّفقوا في انتساب الكتابين الأوّلين إلى "الأرغانون" واختلفوا في أمر "الخطابة" و "فنّ الشّعر" فقد اعتبر الجمهور منهم إلى حدود القرن الخامس أجزاء الكتاب ستّة وصدّروه بداية من القرن الثّالث بـ "إيساغوجي" (Isagoge) "لفرفيريوس" (Porphyre) وهو كتاب في التّمهيد لمنطق أرسطو نشره صاحبه في حدود سنة 270 تقريبا. لكن لم ينعقد في تلك القرون إجماع في المسألة فـ "الاسكندر الأفروديسي" (Alexandre d'Aphrodise) (103) وهو من كبار شرّاح أرسطو في القرنين الثّاني والثّالث رفض بشدّة اعتبار "الخطابة" و "فنّ الشّعر" من "الأرغانون". وهذا الرّفض دليل على وجود الرّأي المخالف في عصره أو قبله. ولعلّ الإسكندر صدر في موقفه ذاك عن اهتمامه بالجانب المنطقيّ الصّوري من "الأرغانون" بالدّرجة الأولى والمعروف أنّه أوّل من استعمل مصطلح " Logique " "أي منطق" في المعنى الذي تواصل إلى العصر الحديث واستعاض به عن مصطلح "التّحليلات" الأرسطيّ وأنّه انتصر للمنطق الأرسطيّ وانتقد المنطق الرّواقي (La Logique des Stoïciens).

وفي القرن الخامس انقسم الشّرّاح طائفتين اعتبرت إحداهما وعلى رأسها "سمبليسيوس" (Ammonius Simplicius) أنّ "الخطابة" و "فنّ الشّعر" من "الأرغانون" وبمذهب هذه الطّائفة تأثّر الشّرّاح من فلاسفة العرب حسب "إبراهيم مدكور(104).

أمّا المتخصّصون في الفلسفة من المحدثين لا البلاغيّون فيعتبرون "الأرغانون" ستّة أجزاء ولا يكادون يثيرون فيما أنجزوه من ترجمات وتحقيقات مسألة عدد الأجزاء المكوّنة للكتاب.

---

(103) 'Alexandre d'Aphrodise' par Pierre Thillet in Dictionnaire des philosophes P.U.F

(104) Madkour (Ibrahim) : L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Vrin : 1969 (2e éd) p 13

ولقد استوقفنا هذا الأمر طويلا فما كان يمكن لشرّاح كبار أن يصلوا كتابا بكتاب لو لم توجد أسباب تسمح بذلك وما كان يمكن لشرّاح آخرين كبار أن يفصلوا كتابا عن كتاب لو لم تكن أسباب تسمح بذلك أيضا. فما عسى أن تكون هذه الصّلة المزدوجة، هذه الإمكانية في الوصل والفصل بين كتاب "الخطابة" وكتابي "المواضع" و "التّبكيتات السّفسطائيّة" ؟

نشير في الأوّل إلى أنّ كتابي "المواضع" و "التّبكيتات السّفسطائيّة" يمثّلان وحدة متكاملة فما جاء في آخر "التّبكيتات" هو في الحقيقة خاتمة للكتابين جميعا ولذلك رجّح غالب الدّارسين من المحدثين أن تكون "التّبكيتات" في الأصل مقالة تاسعة من "المواضع"[105]. وفي هذين الكتابين عرض أرسطو نظريّته في الاستدلال الجدليّ ووصف ممارستين جدليّتين متقابلتين هما : "التّبكيب الحقيقيّ" في "المواضع" و "التّبكيت الظّاهريّ" في "التّبكيتات السّفسطائيّة".

ونذكّر ثانيا بأنّ أرسطو افتتح كتاب "الخطابة" بجملة قصد بها إلى تحديد علاقة صناعة الخطابة بالجدل بل قصد بها إلى تأسيس تلك العلاقة كما سنبيّن في قسم لاحق. غير أنّ الكلمة التي استعملها في ذلك التّحديد وهي " Antistrophos" كلمة ملبسة في السّياق الذي استعملها فيه أرسطو فيما يبدو. فقد اختلف الشّرّاح من القدامى والمترجمون من المحدثين في اختيار الكلمة الموافقة لها في لغاتهم.

فابن سينا استعمل في شرحه كلمتين هما "المشاركة" و "المشاكلة" قال : «الخطابة قد تشارك الجدل باعتبار وتشاكله باعتبار. أمّا المشاركة فمن جهتين : إحداهما في القصد والثّانية في الموضوع. أمّا المشاركة بالقصد فلأنّ كلّ واحد منهما يروم الغلبة في المفاوضات (...) والجهة الثّانية من الجهتين الأوليين أنّه ليس ولا لواحد منهما موضوع يختصّ به نظره (...)

(105) انظر : مقدّمة "برنشفيغ" المذكورة اعلاه ص ص XX-XVIII

وأمّا المشاكلة فلأنّ مبادئهما جميعا المحمودات. لكنّ الجدل محموداته حقيقيّة والخطابة محموداتها ظنّيّة«(106).

واستعمل ابن رشد كلمة "تناسب". قال : «إنّ صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل وذلك أنّ كلتيهما تؤمّان غاية واحدة وهي مخاطبة الغير (...) وتشتركان بنحو من الأنحاء في موضوع واحد إذ كانت كلتاهما تتعاطى النّظر في جميع الأشياء«(107).

وإنّ الكلمات التي استعملها ابن سينا وابن رشد تثبت علاقة الاشتراك عموما بين الجدل والخطابة لكنّها لا تبيّن المستوى الذي تتنزّل فيه كلّ واحدة منهما بالقياس إلى الأخرى وهذه هي المسألة التي نبحث فيها.

وفي العصر الحديث اختار "بدوي" في ترجمة كلمة "Antistrophos" الكلمة التي استعملها ابن رشد أي "تناسب" ورأى بطبيعة الحال أنّها تحتاج إلى شرح فذكر في الهامش ما يلي : «تناسب أي تؤلّف مع الجدل زوجا ذا تناظر«(108) لكنّ هذا التّعليق لا يرفع الغموض لإيجازه الشّديد وإن كان مشتملا على المسلك إلى تفسير العلاقة في رأينا.

واختلف الغربيّون في ترجمة تلك الكلمة فقد ترجمها بعضهم بـ " Analogue" (أي مناسب أو مماثل) واستعمل بعضهم في التّعبير عمّا تفيده الفعل "se rattache" (أي ترتبط) وترجمها بعضهم بـ "Contrepartie" (أي مقابل) وبعضهم الآخر ترجمها بـ "Le pendant" (أي العديل) (109).

---

(106) ابن سينا ، الخطابة. تحقيق محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية بالقاهرة 1954 ص ص 4 - 5

(107) ابن رشد ، تلخيص الخطابة تحقيق بدوي، توزيع دار القلم بيروت [د.ت] ص 3

(108) ارسطو ، الخطابة ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الشّؤون الثّقافية العامّة بغداد 1986 ص 23

(109) انظر: Aristote : Rhétorique, traduction de Charles-Emile Ruelle, Librairie Générale Française, 1991, note n 1, p 75
Aristote : Rhétorique traduction de J : Voilquin et J. Capelle Garnier : Paris, 1944, p 3

ولقد درس "روبول" الجملة الفاتحة التي استوقفتنا من كتاب "الخطابة" وانتهى من درسه إلى النّتيجة التّالية. قال : «ليست الخطابة سوى إحدى "تطبيقات" الجدل (...) الخطابة هي "تطبيق" للجدل من حيث أنّها تستعمله باعتباره وسيلة فكريّة في الإقناع ولكنّه وسيلة لا تغنيها البتّة عن الوسائل التّأثيريّة» (110).

ونحن لا نطمئنّ لاستعمال كلمة "تطبيق" في تحديد علاقة "الخطابة" بـ "الجدل" في النّظريّة الأرسطيّة ولا نظنّ "روبول" راضيا عن تلك الكلمة تمام الرّضى فقد احترز وجعلها بين ظفرين ونبّه إلى أنّ صناعة الخطابة لا تعتمد الجدل وحده. وفي مقابل ذلك نرى أنّ كلمة "تناسب" التي استعملها ابن رشد هي الكلمة الأقرب. "فالجدل" و"الخطابة" - عند أرسطو- صناعتان تتماثلان في انتسابهما إلى الاستدلال الجدليّ وهو استدلال يبنى بوسيلتين اثنتين : ثبت "المشهورات" (Répertoire des idées admises) و "المواضع" (Topoï)(111) وفي كتابي "المواضع" و "الخطابة" فصّل القول فيما يخصّ "المشهورات" و "المواضع" في كلّ واحدة من الصّناعتين ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال - خلافا لما قد يكون فكّر فيه روبول - أن نعتبر أنّ حديث أرسطو عن "المواضع" - وهو المفهوم الرّئيسيّ في الكتابين - كان نظريّا عامّا في كتاب "المواضع" وأنّ كتاب "الخطابة" كان تطبيقا لما جاء في ذلك الكتاب الأوّل. هذا الرّأي لا يستقيم فأرسطو في كتاب "المواضع" - أو كتاب الجدل كما سمّاه الشّرّاح من الفلاسفة العرب - فصّل القول في المواضع الجدليّة وهي مواضع تختلف من وجوه عن المواضع الخطبيّة.

فليست "الخطابة" تطبيقا "للجدل" في رأينا وكلّ ما هنالك أنّ الكتابين مشروعان متناظران - حسب الكلمة التي استعملها بدوي في الهامش المشار إليه أعلاه - ينتسبان إلى مستوى في البحث جامع وهو مستوى

---

(110) Reboul (O) : Introduction à la rhétorique ... p 47 et p 49

(111) Aristote : les topiques ... pp 19 - 21

البحث فيما سمّاه أرسطو "الاستدلال الجدليّ". ولعلّ هذا المستوى المشترك بين الكتابين وإلحاح أرسطو على مركزيّة "التّصديقات" (Les preuves) في الخطابة يمثّلان العاملين اللّذين جعلا فريقا من الشّرّاح القدامى يعتبرون "الخطابة" جزءا من "الأرغانون".

لكن بين كتابي " الخطابة " و " المواضع " فروق لعلّها كانت مستند من فصل الكتاب الأوّل عن " الأرغانون " : ففي كتاب " المواضع " اهتمّ أرسطو بدراسة " الجدل " وهو - عنده - الحجاج في المسائل الفكريّة الخلافيّة وقصد إلى بيان قواعد الاختبار الأنطولوجيّ المنطقيّ "للقضايا" وفي أثناء ذلك عرض في فقرات لافتة مسائل تتعلّق بـ " منطق القضايا "(112) لم يتعرّض إليها في " التّحليلات ". فالتّناول الأنطولوجيّ المنطقيّ للقول والملاحظات المتعلّقة بـ " منطق القضايا " ودور " الجدل " في توفير عدد كبير من المقدّمات التي يقوم عليها الاستدلال البرهانيّ (ولا سيّما الحدود فالحدود لا يمكن حسب ما بيّن أرسطو في المقالة الثّانية من كتاب التّحليلات الثّانية أن يعقد لها برهان)، هذا كلّه جعل كتاب "المواضع" وثيق الصّلة بـ " منطق البرهان ". ووضع كتاب " التّبكيتات " لا يختلف عن وضع كتاب " المواضع " ففي " التّبكيتات " قصد أرسطو إلى الكشف عن قواعد الجدل السّفسطائيّ، لكنّه عالج في الحقيقة مسألة تتجاوز ذلك المقصد بكثير وهي مسألة الكشف عن أسباب " الأغاليط في القياس " "Les paralogismes"(113) وقد أضحت هذه المسألة بعده بابا

---

(112) Barreau (Hervé) : Aristote et l'analyse du savoir. Paris : Seghers 1972. pp 12- 18-112

(113) استعمل الفلاسفة العرب كلمة "مغالطة" في تعريب المصطلح الأرسطيّ الذي ترجمه ناشرو "الأرغانون" من الفرنسيّين بكلمة (Paralogisme) ولقد اختار فلاسفتنا الصّيغة "مغالطة" وهي صيغة تفيد القصد إلى إيقاع الغير في الغلط لأنّ أرسطو استعمل المصطلح بذلك المعنى في كتاب "التّبكيتات". وذكر "بلانشي" أنّ القدامى لم يميّزوا بين مصطلح "Paralogisme" (اي اغاليط القياس) ومصطلح (Sophisme) (أي سفسطة) وأنّ هذا التّمييز تمّ في عصر متأخّر لم يحدّده.

والمهمّ أنّ مصطلح " Paralogisme " يناسب - حسب بلانشي - المنطق الصّوريّ وانّ مصطلح (Sophisme) يتعلّق بالجدل والخطابة ولا فرق بين المصطلحين من حيث (...)

ملحقا بدراسة المنطق طوال قرون عديدة (114). أمّا كتاب "الخطابة" فوضعه مختلف : ألحّ فيه أرسطو على أنّ صناعة الخطابة عمدتها " التّصديقات " (Les preuves) لكنّه نزّل " القول الخطبيّ " في إطار التّفاعل القوليّ بين الانسان والانسان فدرس " التّصديقات الخطبيّة " (preuves oratoires) ودرس أخلاق القائل (Les caractères) وانفعالات المقول إليه (Les passions) والمرجّح أنّ اهتمامه بهذه الأبعاد المختلفة في التّفاعل القوليّ هو السّبب الذي جعل بعض الشّرّاح يفصلون " الخطابة " عن " الأرغانون ". ففي "الخطابة" خروج من البحث المنطقيّ المحض إلى البحث في علاقة القول بالأخلاق والسّياسة. وإنّ أرسطو نفسه أشار إلى هذه المنزلة المزدوجة التي جعل فيها صناعة الخطابة فقد قال : «الخطابة فرع من الجدل وأيضا فرع من علم الأخلاق يمكن أن يدعى بحقّ علم السّياسة» (115).

وسواء اعتبرنا كتاب " الخطابة " جزءا من " الأرغانون " أو فصلناه عنه فالأمر لا يغيّر في شيء من صلة الخطابة بالجدل في المشروع الأرسطيّ فأرسطو حرص الحرص كلّه على تأكيد تلك العلاقة بل أقام مشروعه في الخطابة عليها كما سنبيّن في قسم لاحق من بحثنا.

أنّهما يشيران إلى اخطاء منطقيّة. لكنّ الفرق بينهما يتمثّل في انّ الأوّل يشير إلى الخطإ في ذاته والثّاني يشير إلى الخطإ في سياق التّعامل القوليّ وما في ذلك التّعامل من "مقصد" (Intention)

Blanché (Robert) : Le raisonnement P.U.F 1973 p 245

ونشير إلى أن أرسطو نفسه ذكر في بعض الفقرات من "التّبكيتات" (انظر [171 b] مثلا) أنّ الباحث قد يخطئ في عقد القياس عن غير قصد. ولقد اخترنا ترجمة المصطلح "Paralogisme" بالعبارة "أغاليط القياس" لأنّنا في الفقرة أعلاه بصدد الحديث عن صلة "التّبكيتات" بالمنطق.

(114) Blanché (Robert) : Le raisonnement, chap XV : Les raisonnements fallacieux

(115) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 30

Aristote : Rhétorique [1355b]

2 ـ المستويات الحاضنة لدراسة الحجاج :

أ ـ المستوى الحاضن الأوّل : دراسة الاستدلال في الأقاويل

سبق أن ذكرنا أنّ خاتمة " التّبكيتات السّفسطائيّة " هي خاتمة " للمواضع " و " التّبكيتات" جميعا. وهذه الخاتمة نصّ غاية في الأهميّة ذكر فيه أحد المشاريع التي أنجزها في "الأرغانون" وعبّر عن اعتزازه بفعل التّأسيس النّظريّ الذي حقّقه به. فممّا قال عن المشروع الذي أنجزه في هذين الكتابين : «كان مشروعنا حينئذ أن نكتشف قدرة على الاستدلال في جميع المواضيع المقترحة انطلاقا من المقدّمات الأكثر ما يمكن رجحانا» [116] ففي هذين الكتابين درس الاستدلال الذي يبنيه الانسان في «جميع المواضيع المقترحة» أي في مجال الجدل بما هو ممارسة استدلاليّة لا موضوع محدّد لها. وهذا المشروع يتنزّل في الحقيقة في مشروع أكبر حاضن لأجزاء الأرغانون جميعا وهو مشروع دراسة الاستدلال عموما، الاستدلال في العلم والاستدلال في المباحث الفكريّة الخلافيّة والاستدلال في الأحكام والأفعال في ضوء القيم.

و"الاستدلال" (Raisonnement) مصطلح استعمله أرسطو في مواطن مختلفة من "الأرغانون" دون أن يعرّفه. غير أنّ التّعريف الذي قدّمه للقياس (Syllogisme) يصدق عموما عليه ولا اختلاف في المعنى الذي يفيده مصطلح " الاستدلال " عنده - حسب ما يستفاد من السّياقات التي جاء فيها - والمعنى الذي يفيده المصطلح في الدّراسات المنطقيّة الحديثة. فـ " بلانشي " انطلق في تعريف هذا المصطلح من تعريف "القياس " عند أرسطو وانتهى - بعد أن أدخل على ما قاله المعلّم الأوّل بعض التّعديل - إلى أنّ الاستدلال عمليّة ذهنيّة "متّصلة " (Discursive) بها يتمّ الانتقال من مقدّمات إلى نتائج بالاستناد إلى علاقة منطقيّة تربط الأولى بالثّانية [117].

(116) Aristote : Les réfutations sophistiques Traduction Tricot (J) Vrin 1995 (183 a)

(117) Blanché (R) : Le raisonnement P.U.F 1973.
chap 1er : Raisonnement et inférence

وهذه العلاقة هي " الاستنباط " (أو "الاستدلال " ؟!)(118) (Inférence) وهي "علاقة مبدإ بنتيجة " وقد ألحّ " بلانشي " على أنّ هذه العمليّة لا تتمّ في مرحلتي التّفكير والتّبليغ جميعا خارج القول، قول داخليّ يكون في النّفس أو قول خارجيّ يكون في "التّخاطب"، قول بلغة طبيعيّة أو قول بلغة صوريّة.

ولقد اعتمد أرسطو في دراسة " الاستدلال " أقاويل بلغة طبيعيّة كما اعتمد في عرض نظريّته في القياس أقاويل عوّض فيها " الحدود " بحروف(119). وفي هذا التعويض اقتراب من استعمال اللّغة الصّوريّة وتأسيس لمفهوم جوهريّ في المنطق وهو مفهوم "المتغيّرات" (Les variables) وإنّ في اهتمامه الكبير من جهة أخرى بقضيّة " المشترك " (Homonymie) في " المواضع " و"التّبكيتات" بالخصوص إثارة لمشكلة من المشاكل الكبرى في بناء الاستدلال باللّغة الطبيعيّة.

وفي كتاب "التّحليلات الأولى" وهو كتاب مهّد به في الحقيقة لدراسة البرهان (La démonstration) (أي لدراسة الاستدلال العلميّ) درس مختلف أشكال الاستدلال عموما وإن كان بذل أوفر الجهد في دراسة الشّكل الأساسيّ بالنّسبة إليه وهو القياس. وأشكال الاستدلال عنده ثلاثة : القياس (Syllogisme) والاستقراء (Induction) والمثال (Exemple) وهي أشكال

(118) أشار لالاند (Lalande) في معجمه إلى التّقارب الكبير بين مدلولي المصطلحين "Raisonnement" و "Inférence" واختار "صليبا" كلمة "استدلال" مقابلا لـ "Raisonnement" وكلمة "استنباط" مقابلا لـ "Inférence" أمّا مهدي فضل الله فاستعمل كلمة استدلال مقابلا للمصطلحين Raisonnement و Inférence واستعمل استدلال مقابلا لـ "Déduction"

(119) ممّا قال "بلانشي" في خصوص هذا التّعويض :

... Certains logiciens seraient aujourd'hui portés à dire que c'est là, pour la logique, la découverte la plus importante d'Aristote. C'est bien en effet avec elle et par elle que commence une logique qui soit proprement formelle, c'est à dire dans les énoncés de laquelle toute allusion au contenu des termes a disparu'.

المرجع المذكور ص 47

أشار إلى بعض وجوه الاختلاف بينها دون أن يتعمّق ما يستثيره ذلك الاختلاف من قضايا.

ومهما يكن من أمر فالفرق بين القياس والاستقراء عنده هو بالأساس فرق في "الاتّجاه" فيما يبدو. فالقياس هو إخراج جزئيّ من كلّيّ والاستقراء هو إخراج كلّيّ من جزئيّات، أمّا المثال فيختلف عنهما ويتمثّل في إخراج الجزئيّ الأخفى من الجزئيّ الأعرف وقد ألحقه بالاستقراء وبذلك اعتبر أنّ للاستدلال شكلين هما القياس والاستقراء وليس "التّبكيت" (Réfutation) و"الضّمير" (Enthymème) سوى نوعين من أنواع القياس.

وإنّ الفرضيّة الأساسيّة التي قام عليها مشروع دراسة الاستدلال عموما في "الأرغانون" هي التّالية : يتحقّق الاستدلال في أقاويل الانسان جميعا بشكلين جامعين لا ثالث لهما وهما القياس والاستقراء. وهذه الفرضيّة ذكرها في الصّفحات الأخيرة من كتاب "التّحليلات الأولى" على إثر فراغه من دراسة "أشكال" الاستدلال وذكّر بها في كتاب "الخطابة" ففي آخر "التّحليلات الأولى" قال : «علينا أن نبيّن الآن أنّنا لا نحصل بالأشكال (Figures) التي درسناها في الأقسام السّابقة [من الكتاب] على القياسات البرهانيّة فحسب بل نحصل أيضا على القياسات الخطابيّة وعلى جميع أشكال الإقناع عموما مهما تكن الطّريقة التي نتّبعها، فكلّ اقتناع إنّما يحصل بالقياس أو ينشأ عن الاستقراء» (120). وفي كتاب الخطابة قال : «كلّ الخطباء ينتجون الاعتقاد باستخدام الأمثلة أو الضّمائر ولا شيء غيرها كحجج (...) وأمّا [كون] الأمر هكذا فهو واضح من "أنالوطيقا"» (121).

فالاستدلال في المجالات جميعا واحد في "صورته" حسب النّظريّة الأرسطيّة ولا تختلف الاستدلالات في كافّة المجالات إلاّ في "المادّة" فإذا

(120) (68 b 10 - 15) Aristote : Les premiers analytiques Tricot (J) Vrin 1971

(121) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 31 في الطبعة المذكورة أعلاه
Aristote : Rhétorique (1356b)

كانت المقدّمات في القياس صادقة وضروريّة وأوائل كان القياس برهانيّا (Syllogisme démonstratif) (أو "برهانا" Démonstration) وإذا كانت المقدّمات من "المشهورات" كان القياس جدليّا (Syllogisme dialectique) وإذا كانت المقدّمات من "المحتملات" (Vraisemblables) أو الأدلّة (Signes) أو "الآراء" (Maximes) وأضمرت إحدى المقدّمتين كان القياس خطبيّا (Syllogisme rhétorique) (أو ضميرا). غير أنّ أرسطو اختزل هذا الثّالوث في مقابلة ثنائيّة نظرا إلى وقوع المقدّمات الخطبيّة في باب المشهورات عموما. فـ "الرّأي" (Maxime) من المشهورات و"المحتمل" (vraisemblable) هو فرع من "المشهور" وقسم كبير من الأدلّة - الأدلّة غير الضّروريّة - واقع في باب المشهور كذلك.

وعلى هذا الأساس اعتبر الاستدلال نوعين جامعين هما الاستدلال البرهانيّ والاستدلال الجدليّ. أمّا الاستدلال السّفسطائيّ فهو استعمال "ظاهريّ" لا حقيقي للاستدلال الجدليّ[122].

وفي إطار دراسة الاستدلال عموما تنزّلت نظريّة أرسطو في المنطق. فالاستدلال قد يكون "منتجا" (valide)[123] وقد يكون غير منتج والمنطق هو دراسة القواعد التي بها يكون الاستدلال منتجا. وإذا كان أرسطو في "التّحليلات الأولى" قد ميّز أشكال القياس المنتجة من أشكاله غير المنتجة وفسّر أسباب ذلك جميعا فإنّ هذا الهدف كان حاضرا في دراسته للجدل والخطابة وإن اختلفت صيغة تحقيقه. ففي هذين المجالين بحث عمّا يتهدّد القول الجدليّ والقول الخطبيّ من "أغاليط القياس" (Paralogisme) وذكر سبل التّفطّن إليها ووجوه "حلّها" (Résolution) بـ "حجاج مضادّ" إن عمد أحد إلى استعمالها للإقناع في أقاويله.

---

(122) Aristote : Les réfutations sophistiques (171b 6 - 9)

(123) أخذنا ترجمة مصطلح " Valide " عن مهدي فضل الله. انظر الثّبت الذي شفع به كتابه : علم المنطق (المنطق التّقليدي) وفي خصوص المقابلة "منتج / غير منتج" انظر ابن رشد تلخيص كتاب القياس تحقيق محمود قاسم الهيئة المصريّة العامّة 1983 ص ص 80- 84

وبين الجدل والمنطق في الأرغانون صلات عديدة فلا سبيل إلى فهم غالب ما جاء في كتاب "المواضع" دون الرّجوع إلى نظريّة أرسطو في المنطق فالجدل عنده هو فعل "إبطال" للقضايا بالأساس (Usage de-structif)(124) وما قاله عن الإبطال في مواطن عديدة من كتاب "المواضع" يقوم على ما قدّمه في "التّحليلات الأولى" من تصنيف للقضايا بحسب تعدّد مسالك الإبطال في كلّ شكل ودرجة صعوبته(125) و"الجدليّ"

---

(124) كان أرسطو يشير في آخر حديثه عن كلّ "موضع" إلى وجه استغلاله في الجدل واستعمل في بيان ذلك الزوج Usage constructif/ Usage destructif وهي مقابلة يوافقها في التّلاخيص العربية والشروح الزّوج "حفظ/إبطال". وفي المقالة الثانية من كتاب "المواضع" قال : مهمّة الجدليّين تتمثل غالبا في عقد التّبكيتات أي في استعمال مواضع الإبطال،

Topiques : Livre II (109a)

(125) إثبات القضايا وإبطالها عملان يكونان يسيرين أو عسيرين تبعا لشكل القضيّة التي يريد الجدليّ إثباتها أو إبطالها. والقضايا تختلف كمّا وكيفا كما هو معلوم وتصنّف بحسب ذلك إلى أشكال معروفة. بعض هذه الأشكال يمكن أن يثبت بطرق عديدة وبعضها الآخر لا يمكن أن يثبت إلاّ بطريقة واحدة وبعضها يمكن أن يقع إبطاله بطرق عديدة وبعضها الآخر لا يمكن أن يقع إبطاله إلاّ بطريقة واحدة وكلّما كان عدد الطّرق في الإثبات أو الابطال قليلا كانت مهمّة الجدليّ صعبة بطبيعة الحال.

ولقد عرض أرسطو قواعد الإثبات والابطال بالنّسبة إلى كلّ شكل من أشكال القضايا في كتاب "التّحليلات الأولى".

انظر، Aristote : Les premiers analytiques traduction de Tricot (J) Vrin 1971, I, 42b - 43a

ولخّص ابن رشد أهمّ ما انتهى إليه أرسطو في الفقرة التّالية ونحن نوردها على طولها إذ تمثّل ما يمكن أن نعتبره "شبكة منطقيّة" في الإثبات والإبطال ولا شكّ أنّ الجدليّ يستحضرها في ذهنه على نحو من الأنحاء قبل الشّروع في بناء حجاجه :

قال ابن رشد : "... ظاهر أنّ أعسرها إثباتا هو الموجب الكلّيّ إذ كان يثبت بطريق واحدة وأنّه أسهلها كلّها إبطالا إذ كان يبطل بإثبات السّالب الجزئيّ. والسّالب الجزئيّ أسهلها إثباتا إذ كان يثبت بأكثرها طرقا وأيضا فإنّه يثبت بالسّالب الكلّيّ. وبالجملة فإبطال الكلّيّ أسهل من إثباته إذ كان يبطل بثبوت نقيضه - وهو الجزئيّ - وبثبوت مضادّه وهو الكلّيّ. والسّالب الكلّيّ يثبت في شكلين ويبطل في شكلين إلاّ أنّ إبطاله أسهل من إثباته وذلك أنّه يبطل بإثبات الجزئيّ الموجب والكلّيّ الموجب ويثبت بجهة واحدة وهو إنتاجه نفسه. وامّا المطلوبات الجزئيّة فإثباتها أسهل من إبطالها وذلك أنّها تثبت من جهتها انفسها وهي تتبيّن بأشكال كثيرة وفي أصناف كثيرة ومن جهة إثبات الكلّيّ الذي يشتمل عليها وتبطل من جهة الكلّيّ المناقض لها. ولذلك كان أعسرها إبطالا هو السّالب الجزئيّ إذ كان إنّما يبطل بأعسرها إثباتا وهو الموجب الكلّي". ابن رشد : تلخيص كتاب القياس ص 209

(Dialecticien) يعتمد في تحقيق "الإبطال" التّبكيت والتّبكيت (Réfutation) قياسٌ نفي وما جاء عن النّفي في "المواضع" يستند إلى نظريّة أرسطو في نفي القضايا بحسب أشكالها المختلفة وهي نظرية عرضها في كتاب العبارة"[126] و" المناقشة الجدلية" (Discussion dialectique) [127] لعبة حجاجيّة تقوم فيما تقوم عليه على "الإخفاء" ومن أساليب الإخفاء التي ذكرها أرسطو السّؤال في لازم القضيّة أو في مقابلها لا في القضيّة ذاتها[128] واللّوازم والمقابلات يختلفان باختلاف أشكال القضايا ولهما قواعد أشار إليها في "العبارة" و "التّحليلات الأولى".

ومن عادة أرسطو أن يشير، في أثناء التّأليف، إلى المشاريع التي يقصد إلى إنجازها وأن يذكّر في مواطن أخرى بأنّه أنجز ما سطّره وفي كتاب "التّحليلات الأولى" وهو كتاب إطاريّ في "الأرغانون" ذكر الأهداف الجامعة من دراسة الاستدلال بالقياس وهي أهداف راعى فيها طرفين اثنين : منتج القول القياسيّ ومتقبّل القول القياسيّ وقصد بذلك إلى جعل تلاميذه - والأرغانون دروس كما هو معلوم - عارفين بأشكال القياس المختلفة وقواعد بنائها وقادرين على عقد أشكال الأقيسة المختلفة بحسب المطلوب من ناحية وعلى فحص ما يصادفونه في الخاطبات والكتابات من أقيسة وردّها إلى الأشكال المختلفة التي أحصاها من ناحية أخرى. وفي ذلك قال : «إن كنّا عارفين بأشكال القياس وقادرين على إنتاجها بحسب المطلوب وكنّا إلى ذلك قادرين على إرجاع المستعمل إلى الأشكال التي ضبطناها في السّابق فإنّ الموضوع الذي اقترحنا على أنفسنا درسه يكون قد أنجز على أحسن وجه»[129].

---

(126) Aristote : De l'interprétation, traduction par Tricot (J)Vrin 1959
17a - 17b - 18a - 18b

(127) لم يستعمل أرسطو في كتاب "طوبيقا" مصطلح "Dialogue" في المعنى السّقراطيّ للكلمة بل استعمل العبارة المذكورة أعلاه.
انظر : Aristote : Les topiques, trad par Tricot Vrin 1974, 163a - 28

(128) المصدر نفسه (156b)

(129) Aristote : Les premiers analytiques (I , 47a)

هذه الأهداف الثّلاثة كانت حاضرة في مشروع دراسة الاستدلال في الأقاويل جميعا ففي "المواضع" و "التّبكيتات" و "الخطابة" استعرض أشكال الاستدلال المعتمدة في الأقاويل الحجاجيّة وذكر المراحل المختلفة التي ينبغي أن تراعى في الإنشاء ثم بيّن الطّرق التي بها نمتحن ما يصادفنا من استدلالات حجاجيّة وفصّل القول في قواعد "حلّ" أغاليط القياس والحلّ "Solution" عنده مصطلح يفيد بيان فساد الحجاج بحجاج مضادّ.

وخلاصة القول أنّ دراسة الحجاج عنده تنزّلت في مشروع حاضن للأرغانون جميعا. هو مشروع دراسة الاستدلال عموما واستعراض قواعده المنتجة في أجناس الأقاويل الجامعة وهي أقاويل تستعمل في فضاءات حياة الانسان المختلفة وبذلك كان التّناول الأرسطيّ للحجاج تناولا منطقيّا بالأساس وإن وسع في "الخطابة" بالخصوص روافد نفسيّة اجتماعية وروافد أخلاقيّة وروافد سياسيّة.

وإنّ حرص أرسطو على دراسة قواعد الاستدلال المنتج في الأقاويل جميعا جعل منطقه يحتضن البرهان والحجاج جميعا أو جعل منطقه منطقين إن صحّ القول : منطق البرهان ومنطق الرّجحان[130]. وفي هذا الثّاني عرض نظريّته فيما يعرف اليوم بـ "الحجاج"[131]. واللاّفت للنّظر أنّه في خاتمة "التّبكيتات" اعتزّ بما أنجزه من دراسة للاستدلال في الأقاويل الجدليّة وسكت عمّا أنجزه من دراسة للأقاويل البرهانيّة (أي العلميّة) على أنّ غالب المفكّرين افتتنوا طوال القرون بما أنجزه في منطق البرهان واعتبروه أب "المنطق الصّوري" وغفلوا عمّا أنجزه في "منطق

---

(130) خصّص احمد فؤاد الأهواني فقرة للحديث عمّا سمّاه "منطق الرجحان" في مقدّمة تحقيقه لشرح ابن سينا على كتاب "المواضع" لأرسطو.ابن سينا : الجدل الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة القاهرة 1965 ص ص 31 - 32

(131) ذكر "برلمان" أنّ "بلاغته الجديدة" تمثل إحياء لمشروع أرسطو في دراسة الاستدلال الجدليّ وتوسيعا له.

Perelman (Chaïm) : L'Empire rhétorique, Vrin 1977, L'avant-propos

الرّجحان"[132]. قال أرسطو في خاتمة "التّبكيتات" معتزّا بما أنجزه من دراسة للجدل : «لا يمكن أن نقول في خصوص هذا البحث أنّ جانبا منه درس في السّابق وأنّ جانبا آخر لم يدرس. فالحقيقة أنّنا لا نجد عنه أيّ شيء في السّابق (...) ولا يبقى لكم جميعا ولكافة من تابع هذه الدّروس إلاّ أن يغفر لنا ما قد يجد في بحثنا من نقائص ويعترف لنا بفضل ما فيه من اكتشاف»[133].

المستوى الحاضن الثّاني : الدّراسة اللّغويّة الأنطولوجيّة

لا يمكن في الحقيقة أن نفصل هذا المستوى الحاضن الثّاني عن المستوى الحاضن الأوّل. وهما مستويان مترافدان فيما أنجزه أرسطو من دراسة للأقاويل في "الأرغانون". فدراسة الاستدلال في القول البرهانيّ والاستدلال في القول الجدليّ إنّما تختلفان - حسب ما جاء في المقالة الأولى من "طوبيقا" - من جهة صورة وجود المحمول للموضوع في كلّ منهما. فهي صورة "الضّروريّ" في الأوّل وصورة "الممكن" أو "المحتمل" في الثّاني وهذا الاختلاف لغويّ أنطولوجيّ. وتعذّر إجراء اختبار الصّدق والكذب على القول الشّعريّ إنّما يرجع عنده إلى وضع هذا القول من النّاحية اللّغوية الأنطولوجيّة.

ولا يمكن أن نفصل اللّغويّ عن الأنطولوجيّ (أو بالأحرى الأنطولوجيّ عن اللّغويّ) عند أرسطو فمفهوم "المقولات" مثلا هو مفهوم أدخل عنده في الأنطولوجيّ حسب ما يستفاد من النّصوص المتعلّقة به. هو مفهوم أساسيّ في أنطولوجيّته، به عيّن الأنحاء المختلفة التي يقال بها الوجود ومنه وقف على ما تثيره مسألة "الرّابط الوجودي"[134] - بما هو

---

(132) أحمد فؤاد الأهواني : تحقيق شرح ابن سينا على كتاب المواضع ص ص 31-32

(133) Aristote : Les réfutations sophistiques (184b) trad Tricot Vrin 1995

(134) "الكلمة الوجوديّة" أو "الرّابط الوجودي" عبارتان استعملهما الشّرّاح من الفلاسفة العرب لترجمة العبارة "La copule être"

"كلمة" تشير بدلالتها في بعض الاستعمالات إلى علاقة ماهيّة من ناحية وتحقّق نسبة محمولات مختلفة (أي أنحاء مختلفة في قول الوجود) إلى موضوع واحد من ناحية أخرى - من خطير القضايا ومحرجها، قضايا استكناه الوجود ووجوه قوله فمن النّظر في دلالات هذا "الرّابط" - وهو عنصر لغويّ في نهاية التّحليل - انتهى مثلا إلى أنّنا نقول الوجود على نحو متشظّ (Fragmentaire) بالضّرورة[135].

مفهوم "المقولات" كان عنده أدخل في الأنطولوجيّ حينئذ، غير أنّ "بنفينست" اعتبر أنّ سند ذلك المفهوم كان لغويّا (وأرسطو كان يحترز جدّا من اللّغة ويضطرب في نفسه أحيانا شوق التّحرّر منها والنّظر إلى الأشياء مباشرة)[136] ومهما يكن من أمر فقد ذهب "بنفينست" في مقال له شهير إلى أنّ المعلّم الأوّل إنّما استخرج مقولاته العشر من اللّغة الإغريقيّة واحتجّ لذلك بالخصوص بأنّ بعض تلك المقولات لا يفهم خارج بنى تلك اللّغة[137].

ومسألة المقولات الأرسطيّة خاض فيها الباحثون المحدثون واختلفوا والذي يهمّنا من بحوثهم أنّها تثبت جميعا أنّه يعسر جدّا أن نميّز اللّغويّ

---

(135) قال "أوبنك" في كتابه المذكور سابقا :
"La doctrine aristotélicienne des catégories ... autorise moins une vision hiérarchisée de l'univers qu'elle ne traduit le caractère nécessairement fragmentaire de notre discours sur l'être" p 246

(136) جاء في كتاب "التبكيتات السفسطانية" ما يلي :
"...L'erreur se produit plus facilement quand nous examinons le problème avec d'autres personnes que quand nous l'examinons par nous-même (car l'examen qui se poursuit avec autrui se fait par le moyen des discours, tandis que l'examen personnel se fait autant, sinon plus, par la considération de la chose elle même) "Réfutations sophistiques (168)

(137) Benveniste (Emile) : Problèmes de linguistique générale chap 1 : Catégories de pensée et catégories de langue

من الأنطولوجيّ في ذلك المفهوم فـ"اللّغة ليست ضروريّة للتّعبير عن الشّيء فحسب بل هي ضروريّة أيضا في بنائه"[138].

وفي أثناء قراءتنا للأرغانون رصدنا - من موقع شواغلنا اللّغويّة والبلاغيّة - ما ذكره أرسطو عن المفاهيم التّالية : "Discours déclaratif "(أي القول الجازم حسب العبارة التي استعملها الشّرّاح من الفلاسفة العرب وهي توافق "الخبر" عند بلاغيّينا)، Affirmation (أي الايجاب)، Négation (أي السّلب)، Mode (أي الجهة)[139].

هذه المفاهيم كثيرة الاستعمال في الدّراسات اللّغويّة والبلاغيّة كما هو معلوم، غير أنّها تستعمل فيها دون التفات إلى دلالتها الأنطولوجيّة أو دون إبرازها. أمّا أرسطو فقد استعملها بما هي مفاهيم لغويّة أنطولوجيّة فـ "القول الجازم" عنده هو قول "ينسب شيئا إلى شيء أو يفصل شيئا عن شيء"[140] فهو قول يقول الوجود بعقد علاقة جمع أو علاقة تفريق وببنائه للعلاقة بين الأشياء يعتبر تأويلا [141] (أو "عبارة" حسب العنوان الذي جعله الشّرّاح العرب لكتاب Peri Hermeneia). ودلالة القول الجازم بناء على ما ذكرنا هي دلالة إيجاب أو دلالة سلب. وهاتان الدّلالتان أساسيّتان في نظريّة أرسطو في قول الوجود [142]. والايجاب عنده هو إثبات وجود محمول لموضوع والسّلب هو سلب وجود محمول لموضوع. أمّا الجهة فهي كيفيّة وجود المحمول للموضوع [143].

---

(138) Aubenque : Le problème de l'être chez Aristote p 133

(139) المصطلحات العربيّة التي ذكرنا هي المصطلحات التي استعملها الفلاسفة العرب في شروحهم للأرغانون.

(140) Aristote : De l'interprétation (17a)

(141) قال ريكور عن مفهوم "التّأويل" في كتاب "العبارة" :

" Nous disons le réel en le signifiant; en ce sens nous l'interprétons (...) Dire 'quelque chose de quelque chose c'est, au sens complet et fort du mot, interpréter"

Ricoeur (Paul) : De l'interprétation seuil 1965 p 32

(142) اهتمّ أرسطو بالقول الجازم على الخصوص لأنّه - خلافا لما نسمّيه إنشاء - يقتضي أسبقيّة الوجود - مبدئيّا - ويقول الوجود وهو لعلاقته هذه بالوجود يبني معرفتنا به

(143) جاءت تعريفات المفاهيم التي ذكرنا في أثناء كتاب " De l'interprétation"(أي العبارة)

علاقات اللّغويّ بالأنطولوجيّ في "الأرغانون" متشعّبة حينئذ ورأينا أن نعرض فيما يلي بإيجاز جوانب ثلاثة ممّا له صلة مباشرة بمبحث الحجاج :

أ - العلاقة الرّمزيّة في اللّغة ودراسة الأقاويل :

أجمع الدّارسون على أنّ أرسطو هو أوّل من بيّن من فلاسفة الإغريق ما اعتبره علاقة رمزيّة في اللّغة (ويكاد يكون معنى كلمة "رمزيّ" عنده مرادفا لكلمة "دلاليّ" ، "الدّلاليّ" بما هو علاقة كما بيّن ذلك البلاغيّون العرب في مقدّمات بحثهم في علم البيان). ففي فقرة له شهيرة افتتح بها كتاب "العبارة" - وهو كتاب تناول فيه بالخصوص الدّلالة، دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة القول الجازم بأشكاله المختلفة - قال : «الأصوات المنطوقة رموز (Symboles) إلى أحوال النّفس (états d'âme) والكلمات المكتوبة رموز إلى الألفاظ» وعن علاقة ما في النّفس بالوجود الخارجيّ (أو "الأشياء" على حدّ قوله) قال : «هذا الموضوع درس في كتابنا "في النّفس" لأنه يهمّ مبحثا مختلفا»(144).

وفي هذه الجمل القليلة عرض أصول نظريّته في بعض الجوانب من اللّغة وعيّن مجالات درسها حسب ما يراه. ويهمّنا ممّا ذكر بالخصوص ما بيّنه من علاقة رمزيّة بين القول وما سمّاه "أحوال النّفس" فللقول في نظريّته صلة بالوجود الخارجيّ وبعد عنه في آن، ودلالة القول على الوجود غير مباشرة. هي دلالة تقوم على "اعتقاد" وهي لذلك مشكلة وإشكالها يضع القول بالضّرورة في دائرتي الصّدق أو الكذب وهما دائرتان يتعلّق بهما القول البرهانيّ، أو يضعه في دائرة ثالثة وهي دائرة الاقتراب من الصّدق وهي دائرة يتعلّق بها القول الحجاجيّ. ولو كان القول يدلّ مباشرة على الوجود لما كان هنالك - مبدئيّا - سبب معقول لوقوعه في دائرة الكذب ولو كان صادرا عن الاعتقاد الفرديّ وحده لما كانت هنالك وسيلة لامتحان صحّته.

---

(144) Aristote : De l'interprétation (16a)

هذه النّظريّة الأرسطيّة في دلالة القول - وهي نظريّة أرست الدّلالة في إطار ما بين الأطراف الثّلاثة التّالية من علاقات : القول وأحوال النّفس والوجود الخارجيّ - قطعت من ناحية مع تصوّرات للسّفسطائيّين في القول كنّا عرضناها بإيجاز في القسم الأوّل من بحثنا وبيّنّا وجه استناد ممارستهم للحجاج إليها وهذه النّظريّة سندت من ناحية أخرى دراسة أجناس الأقاويل في "الأرغانون" : فمدار البرهان هو إنتاج قول يبلغ به الانسان اليقين في مجال الضّروريّ ومدار الجدل هو امتحان قول لبناء قول نقارب به اليقين في مجال الممكن ومدار الخطابة هو إنتاج قول نبني به الإقناع في مجال المحتمل. فهذه الأقاويل الثّلاثة درسها أرسطو باعتبارها تتنزّل في فضاء ثلاثيّ الأطراف وهي القول والاعتقاد وجهة الوجود[145].

ب - المقولات و "الألفاظ الخمسة" و "المواضع" الجدليّة :

بنى أرسطو "مواضعه" الجدليّة على أساس ما يمكن أن نسمّيه "صور الحمل" كما سنبيّن في قسم لاحق من بحثنا وبذلك قامت نظريّته في المواضع الجدليّة على ما عرف من بعده بـ (Théorie des prédicables) (أو نظريّة "الألفاظ الخمسة" حسب المصطلح الذي استعمله ابن سينا). وإذا كانت صور الحمل الأربع التي أقام عليها تصنيفه للمواضع الجدليّة تختلف

(145) اهتمّ الفارابي في شرحه على أرسطو بعلاقة القول بالاعتقاد وفحص مفاهيم "التّقابل" و"الايجاب" و"السّلب" في ضوء تلك العلاقة وممّا قال في ذلك : "لمّا كانت الأقاويل التي هي الألفاظ إنّما توضع متقابلة لأجل تقابل تلك الاعتقادات المدلول عليها بتلك الألفاظ وكانت إنّما توضع صادقة أو كاذبة أو مقتسمة للصّدق والكذب: كذلك الوقوف على أيّ المتقابلات من الأقاويل أشدّ تقابلا ليس يمكن أن يوقف عليه من الاحوال المدلول عليها بهذه الأقاويل. فلذلك ينبغي أن ينقل المطلوب في الأقاويل فيجعل مطلوبا في الاعتقادات المدلول عليها بهذه الأقاويل. ومعنى الاعتقاد هو اعتقاد وجود شيء لشيء أو اعتقاد نفي شيء عن شيء فأحدهما مدلول عليه بالايجاب والآخر مدلول عليه بالسّلب فإنّ المحمول والموضوع يدلّ كلّ واحد منهما على معنى آخر موضوع في النّفس ولذلك يدلّ السّلب على معنى يسلب من معنى في النّفس معقول. الفارابي ، شرح العبارة الطّبعة المذكورة ص ص 195 - 196

عن نظريّة المقولات عنده من حيث المستوى الذي تنزّلت فيه كلّ منهما والأولى حاضنة على نحو من الأنحاء للثّانية فالنّظريتان قامتا على درس الحمل ومثّلتا زاوية لغويّة أنطولوجيّة منطقيّة في تصنيف الأقاويل والنّظريّة الأولى (أي نظريّة الألفاظ الخمسة) كشفت عن المسالك للحجاج الجدليّ حسب أرسطو.

ج - الأقاويل بين الضّروريّ والممكن :

المقابلة ضروريّ (Nécessaire) / ممكن (Possible) مقابلة أساسيّة في "الأرغانون". والضّروريّ عند أرسطو هو وجود المعلوم على صفة وعدم إمكان وجوده على خلاف تلك الصّفة في أي وقت من الأوقات (146). أمّا الممكن فهو إمكان وجود الشّيء على صفة أو على خلافها. وواضح أنّ هذه المقابلة تتعلّق بـ "الجهة" (Mode) بما هي مفهوم لغويّ أنطولوجيّ به تحدّد صورة وجود المحمول للموضوع.

ولقد تناول أرسطو هذه المقابلة في المقالة الأولى من كتاب "التّحليلات الثّانية" بالخصوص وهي مقالة درس فيها ما به يكون العلم (147) وبيّن أنّ الضّروريّ هو موضوع العلم(148) وأنّ الممكن هو موضوع "الظّنّ" (Opinion). فالأحكام في القول العلميّ ضروريّة والأحكام في سائر الأقاويل الأخرى ممكنة. وإنّما تكون الأولى ضروريّة لانبنائها حسب أرسطو على مقدّمات ضروريّة وتكون الثّانية ممكنة (أي كائنة بين الايجاب والسّلب) لانبنائها في الغالب على مقدّمات مادّتها من "المشهورات" (Les endoxa).

---

(146) Aristote : Les seconds analytiques (71b)

(147) قرأنا بمتعة كبيرة كتاب الأستاذ أبي يعرب المرزوقي "ابستمولوجيا ارسطو من خلال منزلة الرّياضيات في قوله العلمي" (الدّار العربية للكتاب 1985)

(148) المصدر نفسه (73a)

وعن المقابلة "ضروريّ/ممكن" في الأقاويل انتشرت في أثناء دراسة البرهان والحجاج جميعا مجموعة من المقابلات الفرعيّة نذكر بعضها فيما يلي :

- بين البرهان والحجاج تشابه في "الصّورة" فكلاهما حركة انتقال ضروريّة من مقدّمات إلى نتائج. غير أنّ صفة "الضّرورة" في البرهان تقع في مستويين اثنين في الصّورة والمادّة، أي في علاقة المقدّمتين بالنّتيجة من ناحية وفي المقدّمتين والنّتيجة من ناحية ثانية. أمّا الحجاج فصفة "الضّرورة" فيه لا تكون إلاّ في الصّورة، لذلك كان البرهان ضروريّا في صورته اضطراريّا في نتيجته وكان الحجاج ضروريا في صورته (مبدئيّا)، غير اضطراريّ[149] في نتيجته وعدم الاضطرار هذا هو المشرّع لقيام حجاجات مضادّة.

- يكون البرهان قولا كلّيّا ويكون الحجاج قولا كلّيّا أو جزئيّا، فالقول الواقع في الضّروريّ يكون بالضّرورة كلّيّا نظرا إلى وجوب أن يكون الحمل فيه على جميع الشّيء ومن ذلك كان القول العلميّ كلّيّا. أمّا القول الواقع في الممكن فقد يكون كلّيّا وقد يكون جزئيّا وإنّ الجدل عند أرسطو يهتمّ أساسا بالكلّيّ والخطابة تهتمّ أساسا بالجزئيّ.

- لا يمكن أن نعقد برهانا في مجال الممكن لكن يمكن أن نعقد حجاجا في مجال الضّروريّ[150] أمّا عدم إمكان قيام برهان في مجال الممكن فيرجع إلى أنّ البرهان لا يكون حسب أرسطو إلاّ في الضّروريّ كما ذكرنا أعلاه وأمّا إمكان قيام الحجاج في مجال الضّروريّ فيرجع إلى أنّ بعض البراهين في العلوم قد يكون كاذبا وكلّ برهان كاذب يواجه بتبكيت يكشف عن وجه الخطإ فيه.

---

(149) المصدر نفسه (75a)

ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان الهيئة المصريّة العامّة للكتاب القاهرة 1982ص 62

(150) Aristote : Les réfutations sophistiques (9 - 170a)

- لمّا كان الضّروريّ صفة غير متفاصلة وافقه في الذّهن نوع واحد من الاعتقاد هو "اليقين" واليقين اعتقاد في صدق قضيّة "يعتقد معه اعتقاد ثان إمّا بالفعل وإمّا بالقوّة القريبة من الفعل في أنّ المصدّق به لا يمكن ألاّ يكون على ما هو عليه إذ لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه"(151) ولمّا كان الإمكان على مراتب ثلاث كما بيّن ذلك أرسطو في حديثه عن "الجهة"، فههنا إمكان على الأكثر وإمكان على التّساوي وإمكان على الأقلّ فإنّه يوافقه "شبه اليقين" أو "الإقناع الظنّي"(152).

المجال الحجاجيّ عند أرسطو : المنعرج

في الأرغانون درس أرسطو أقاويل جامعة كما ذكرنا وفي أثناء ذلك الدّرس أعاد توزيع بعض تلك الأقاويل - في التّصوّر- بحسب ما رآه لها من أغراض فأحدث بذلك في تاريخ دراسة القول عند الغربيّين منعرجا وهو منعرج رسمت "المواضع" و "التّبكيتات السّفسطائيّة" و"الخطابة" جميعا خطّ انحنائه.

في قرار هذه الكتب الثلاثة جدل كان صريحا حينا وخفيّا حينا آخر، جدل كان مع أفلاطون في مسائل ومع الخطباء السّفسطائيّين في مسائل أخرى. ففي كتاب "المواضع" تغيير - في التّصوّر- للمجال الذي أراد أفلاطون أن يجعل فيه الجدل وتغيير للوضع الذي أراده له في نسق بناء المعرفة وفي كتاب "التّبكيتات السّفسطائية" كشف عن صور الاستدلال في الحجاج السّفسطائيّ وفتح لباب في البحث جديد يتمثّل في دراسة آليّات المغالطة في الحجاج وفي كتاب "الخطابة" إرساء لصناعة خطابة تختلف عمّا تصوّره أستاذه من مبدإ لبنائها كما تختلف عمّا كان دارجا من سنّة التّأليف فيها. فكتاب "الخطابة" يمثّل من جهة تعديلا جذريّا لما اقترحه أفلاطون من مشروع في بناء صناعة الخطابة وإن كانت خُطاطة

---

(151) ابن سينا : البرهان ص 51

(152) المصدر نفسه ص ص 51 - 52

ذلك المشروع حاضرة في سدى التّأسيس الأرسطيّ، كانت حاضرة بما في التّصوّر من أقسام لا بالمبدإ المؤسّس له وكتاب "الخطابة" يمثّل من جهة أخرى - حسب ما أعلنه أرسطو نفسه - تغييرا تامّا للمرتكز الذي قامت عليه سنّة التّأليف في هذه الصّناعة. وهي سنّة أرساها على التّدريج كبار الخطباء من السّفسطائيّين وصناعة الخطابة ولدت في أحضانهم كما هو معلوم[153].

فإذا كان أفلاطون قد أراد أن يجعل الجدل "سبيلا ملوكية" إلى الحقيقة وإذا كان قد نزّله المنزلة الرّفيعة في الصّرح الفلسفيّ ورأى أنّه كفيل بـ " أن يخلّصنا تماما من عهد الظّنّ (Opinion) "[154] والظّنّ مذموم عنده كما بيّنا فإنّ أرسطو خرج عن أستاذه في هذه المسألة كما خرج عنه في مسائل أخرى أساسيّة تخصّ المعرفة. فمن نسق المعرفة المعروض في ثنايا الأرغانون نتبيّن أنّه لا سبيل - في رأيه - إلى بلوغ الحقيقة في مجالات الوجود جميعا، الحقيقة بما هي معرفة " أحادية " يقينيّة وأنّه لا سبيل إلى وقوع سائر مستويات البحث الفكريّ في دائرة الحقيقة ولا سبيل إلى اعتماد العلم في توجيه أحكام الانسان وأفعاله في مجالي الاجتماع والسّياسة. ففي نسق المعرفة الذي يمكن أن نستخلصه من " الأرغانون " مستوى من مستويات البحث الفكريّ يهمّ مبادئ العلوم كما يهمّ ما يجمع بين العلوم من علاقات. هو مستوى غاية في الأهمّيّة يتجاوز لعمومه (أي لعدم انحصاره في حدود موضوع من مواضيع البحث في الوجود) ولما يتّصف به من كلّيّة في التّناول ما يقتضيه قيام العلم من شرطي تحديد الموضوع وخصوصيّة المقدّمات، فهو مستوى يقع خارج دائرة العلم ويشبه لكلّيّته وعمومه المستوى الذي تقع فيه "الفلسفة الأولى" وإن كان للفلسفة الأولى موضوع هو دراسة الوجود بما هو موجود. وفي المستوى الذي ذكرنا "يضطرّ" الفيلسوف إلى اعتماد "المشهورات" وذلك في

---

(153) Reboul (Olivier) : Introduction à la rhétorique p 14

(154) Aubenque (Pierre) : Le problème de l'être chez Aristote p 277

فحص بعض ما تقوم عليه البراهين من مبادئ أو في درس ما بين العلوم من صلات. وعلى "المشهورات" يعتمد جمهور النّاس في بناء أحكامهم واختيار أفعالهم وعنها يصدر مدبّرو المدن في تنظيم شؤون الاجتماع والسّياسة. وعلى هذا النّحو انتشرت في الأرغانون المقتضيات النّظريّة المشرّعة لضرورة اهتمام الفيلسوف بالحجاج. فالفيلسوف يستدلّ "بالمشهورات" في المستوى الواقع خارج العلوم وهو مستوى لا يستوي فيه البرهان ولا نبلغ فيه اليقين دوما، وجمهور النّاس يعتمدون "المشهورات" في السّلوك وفي تدبير شؤون الاجتماع لوقوع الحكم والفعل في هذا الميدان في غير جهة الضّروريّ وهي جهة لا يستقيم معها علم حسب أرسطو.

وإنّ "المشهورات" التي يعتمدها الفيلسوف تختلف بطبيعة الحال عن المشهورات التي يعتمدها جمهور النّاس، فالمشهورات كما بيّن أرسطو تختلف من مجموعة اجتماعيّة إلى مجموعة اجتماعيّة أخرى بل تختلف داخل المجموعة الواحدة وهي تختلف من منطقة إلى أخرى ومن بلد إلى بلد آخر ومن عصر إلى عصر آخر. غير أنّ هذه الأنواع جميعا تنتسب على اختلافها إلى جنس واحد هو جنس المقدّمات غير اليقينيّة.

فالمشهورات لبنة من اللّبنات لا مناص من اعتمادها في المعرفة والفعل ولا معنى لتجاهلها أو محاولة إقصائها من البحث الفكريّ. والقضيّة - عند أرسطو- إنّما تتمثل في ضرورة إقدار المتهيّء لدراسة الفلسفة على حسن الاستدلال بها أي على إكسابه مهارة في ممارسة الجدل.

والجدل عنده ليس المطلب منه الحقيقة بالأساس خلافا لأفلاطون - وإن كان لا شيء يمنع في التّصوّر الأرسطيّ له من الظّفر بها بممارسته - وإنّما المقصد الأوّل منه هو امتحان ماهو خلافيّ في " المشهورات"، أي في عوالم الاعتقاد كما نقول اليوم، للاقتراب أكثر ما يمكن في هذا المجال من الحقيقة.

وبهذا التّصوّر لوضع "المشهورات" في بناء المعرفة ولوظيفة الجدل قطع أرسطو مع التّصوّر الأفلاطونيّ في هذه المسألة وأدرج مبحث الجدل في مجال الحجاج، الجدل بما هو ممارسة قوليّة فكريّة تقابل البرهان عنده (155).

وإذا كان أفلاطون قد اقترح من جهة أخرى في القسم الأخير من " فيدر" مشروعا في بناء صناعة الخطابة أراد به أن يجعل الخطابة جدليّة (أي فلسفيّة موضوعها الحقيقة) حسب المعنى الخاصّ بالجدل عنده فإنّ أرسطو - وكأنّه رأى في المركّب النّعتي "خطابة فلسفيّة" تناقضا في العبارة(156) - ميّز الخطابة من الجدل وإن كان مفهومه للجدل يختلف عن مفهوم أفلاطون له واعتبر أنّ الانسان في حاجة إلى القول الخطبيّ حاجته إلى القول الجدليّ، فكلّ منهما ضروريّ ولكلّ منها - في إطار تصوّره لتوزيع الأقاويل - مجالات استعمال خاصّة به. هو لم ير وجها لـ "تذويب" الخطابة في الجدل وإن كان أشار إلى ما بينهما من صلة، صلة لم تكن موجودة في كتب الخطابة السّابقة له وكان تأسيسها الهدف الأكيد في مشروعه.

وحين ألّف أرسطو في الجدل طرّق سبيلا بكرا فالجدل الموافق لتصوّره كان يمارس بأثينا دون أن تكون هناك تآليف تصف قواعده. لذلك أرسى في دراسة هذه الممارسة القوليّة المفاصل التي رأى وبنى أصول هذا المجال الحجاجيّ دون أن يضطرّ إلى مراجعة ما كتب في الموضوع قبله. لكنّه حين عزم على التّأليف في صناعة الخطابة وجد سنّة في التّأليف عمرها قرن أو يزيد، سنّة كانت مخالفة لرؤيته في غرض استعمال القول الخطبيّ في المجتمع فخرج عنها وبنى للخطابة "نسقا" بديلا أضحى من بعده إطارا مرجعيّا في الغرب إلى يوم النّاس هذا، فإلى ذلك النّسق قيست التّصوّرات المسايرة له والخارجة عنه على السّواء.

---

(155) Aubenque : Le problème de l'être chez Aristote p 257

(156) Aubenque : Le problème de l'être chez Aristote p 236

وإنّ الفقرة التّالية - ونحن نوردها على طولها لأهمّيتها - تعيّن مدار الخلاف بين أرسطو وسابقيه وتبيّن اتّجاه المنعرج الذي أحدثه في تاريخ التّأليف في صناعة الخطابة وهو منعرج أراده أن يكون في التّصوّر والممارسة في آن. قال : «إنّ المصنّفين السّابقين في فنون الخطابة لم يزوّدونا إلاّ بقسم ضئيل من هذا الفنّ إذ التّصديقات (Les preuves) هي الأمور الوحيدة الدّاخلة في مجال الفنّ وما عداها فمجرّد زوائد (...) فمن البيّن أنّ أولئك الذين يضعون مثلا ما ينبغي أن يتضمّنه صدر الخطبة (exorde) أو الاقتصاص (La narration) أو سائر أجزاء الخطبة إنّما يضعون تحت قواعد الفنّ ما هو خارج الموضوع لأنّ ما يقصرون عليه اهتمامهم هو كيف يصيّرون القاضي في حال مّا وهم لا يتكلّمون عن التّصديقات التي تكون بالفنّ والتي تجعل الانسان متمكّنا من الحجاج الخطبيّ»[157]. فأرسطو يعتبر أنّ المصنّفين في صناعة الخطابة من قبله اهتمّوا بجانب ثانويّ منها ف "أكثر ما تكلّموا فيه النّظر في الأمور الخارجة عن عمود الخطابة" كما قال ابن سينا[158] في شرحه على أرسطو وعمود الخطابة عند أرسطو هي "التّصديقات الصّناعيّة" (Les preuves techniques) أي الاستدلال الذي ينشئه الخطيب في القول والاستدلال قول موجّه إلى العقل لا إلى الانفعال (Passion).

اهتمّ المصنّفون السّابقون حينئذ - حسب ما يستفاد من الفقرة المذكورة أعلاه - بما يؤثّر في المقول إليه فجعلوا مركز صناعة الخطابة التّأثير. فالخطابة عندهم كانت خطابة تأثير (أو خطابة توجية Rhétorique Manipulation وخطابة فتنة Rhétorique Séduction كما نقول اليوم) و "التّأثير" خطير على القيم التي يريد أرسطو أن تستند الأحكام والأفعال

(157) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص ص 23 - 24
Aristote : Rhétorique (1354a)
(158) ابن سينا : الخطابة ص 6

إليها في المجتمع. قال : «من الخطإ إفساد ذمّة القاضي وإثارة مشاعر الغضب أو الغيرة أو الرّحمة فيه»[159].

ولم يكن موقف أرسطو من خطابة التّأثير منعزلا. فقد ذكر أنّ بعض المحاكم كانت تمنع ذلك النّوع من الخطب. قال : «لو جرت المحاكمات كما تجري عليه في بعض الدّول (...) فلن يبقى لصاحب الخطابة ما يقوله (...) كما هي الحال في محكمة الأريوفاغس (Aréopage)»[160].

خرج أرسطو عن سنّة التّأليف في صناعة الخطابة حينئذ، لكنّه لم يطّرح كلّ ما ذكره المؤلّفون السّابقون له فقد هدم ما بنوا .واستعمل بعض المكوّنات ممّا هدم في بناء أقامه على أنقاض البناء الأوّل. أخذ عنهم أهمّ ما ذكروه في أقسام الخطبة ومآتي التّأثير بالقول فيها وأدرجه في مشروع أشمل ومختلف. وبمشروعه حوّل مركز الثّقل في هذه الصّناعة من التّأثير إلى الإقناع وأراد أن يقيم بين هذين الطّرفين توازنا يكون التّأثير بمقتضاه خادما للإقناع وتابعا له. وهو توازن صعب لا محالة ،لذلك تصدّع منذ القرن الأوّل للميلاد[161] وثقلت موازين التّأثير في السّنّة التي أرساها أرسطو نفسه.

ومهما تكن أحوال ذلك "التّوازن" في تاريخ التّأليف في الخطابة فإنّه يمثّل المبدأ الأساسيّ الأوّل في نظريّة الحجاج الخطبيّ عند أرسطو وعليه قام معمار كتاب "الخطابة".

وبهذا التّحويل لمركز الثّقل في صناعة الخطابة جعل أرسطو الصّناعة هذه خادمة للقول الواقع في مجال المعقول (Le raisonnable) بالأساس بعد أن كانت - حسب ما يستفاد من نقده لسابقيه من المؤلّفين في الخطابة ونقد أفلاطون لهم - صانعة للقول المقصود به تحريك

(159) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 24

(160) المصدر السّابق في الصّفحة نفسها

(161) Todorov : Théories du symbole, chap II : splendeur et misère de la rhétorique

الانفعالات (Les passions) بالأساس (أو لقول "التّملّق" (Flatterie) على حدّ عبارة أفلاطون في قرجياس). واستعملنا كلمة "معقول" بما هي صفة للحكم المستنير بالعقل في مجال لا يمكن أن نبلغ فيه الحقيقة بالضّرورة وإنّما نجهد في الاقتراب منها ما أمكن والخطابة الأرسطيّة مجالها المعقول لا "العقلاني"(162) (Le rationnel) وفي هذا المجال الثّاني أراد أفلاطون أن ينزّلها كما سبق أن بيّنا في القسم الأوّل من البحث.

ولا يتمثّل المنعرج الأرسطيّ في تحديد الأقاويل المندرجة في المجال الحجاجيّ وتغيير مراكز الثّقل في صناعة بعضها فحسب بل يتمثّل كذلك فيما حقّقه من نقلة في تناول هذه الأقاويل.

ففي "المواضع" و "التّبكيتات" وفي "الخطابة" أيضا فقرات عديدة ذكر فيها أرسطو أنّه أخرج الجدل بأقسامه جميعا كما أخرج بعض الأقسام من الخطابة من طور الممارسة الاختباريّة إلى طور بناء الصّناعة المكتملة، أي من المرحلة قبل النّظريّة إلى المرحلة النّظريّة المتدبّرة لوضع القول الحجاجيّ والمستعرضة لقواعد بنائه والمنزّلة له في إطار نسق متكامل للمعرفة ولتصنيف الأقاويل بما هي وسائط مختلفة بين الانسان والكون وبين الانسان والانسان.

وفي هذه الكتب الثّلاثة لم يكن مقصد أرسطو الأوّل من إحداث المنعرج الذي ذكرنا هو توجيه الدّراسة، دراسة الأقاويل الحجاجيّة وإنّما كان مقصده الرّئيس - من موقع اهتمام الفيلسوف الإغريقيّ بوضع القول - هو تحصين الممارسة القوليّة في "المدينة" لإيمانه بأهمّيتها للانسان والمجتمع بل أوّلويّتها وخطورتها في آن.

ففي هذه الكتب استراتيجيّة في التّحصين إن جاز القول، استراتيجيّة قامت على كشف الآليات المختلفة في الاستدلال الحجاجيّ والمقابلة بينها.

---

(162) المقصود بكلمة "عقلاني" واضح من السّياق الذي استعملناها فيه غير أنّ هنالك مشكلا يتمثّل في أنّ كلمة "عقلاني" تستعمل في ترجمة مصطلحين مختلفين هما "Rationnel" و"Rationaliste"

ف "المواضع" و "التّبكيتات" كتابان عُقدا على وصف ممارستين متقابلتين " في الأوّل عرض لقواعد إنتاج الجدل الحقيقيّ وفي الثّاني كشف عن قواعد إنتاج الجدل الظّاهريّ كما يقول أرسطو (أو "المرائيّ" كما يقول الشّرّاح من فلاسفة العرب) وفيهما دعوة إلى وجوب اعتماد قواعد النّوع الأوّل وتحذير من مخاطر النّوع الثّاني وبيان لسبل حلّ آلياته بحجاج مضادّ. ولم يؤلّف أرسطو كتابا ثانيا في الخطابة يبني مقابلة، كما في الجدل، بين مسلكين متعارضين في بناء الحجاج الخطبيّ. لكنّه جعل المقابلة داخل الكتاب نفسه ففي غالب الفصول عرض الأصول التي ينبغي أن تراعى في إنشاء الخطبة وفي الفصل الرّابع والعشرين من المقالة الثّانية لخّص غالب "المواضع" المذكورة في "التّبكيتات" باعتبارها تمثّل نفس المواضع التي ينسرب منها الحجاج الظّاهريّ إلى الخطبة.

الجدل والخطابة أو صناعة نمطين حجاجيّين جامعين

قال أرسطو في "التّبكيتات" : «جميع النّاس حتّى الجهلة يستخدمون على نحو من الأنحاء الجدل والنّقد لأنّهم جميعا يسعون إلى امتحان من يدّعي المعرفة»[163] وقال في الفقرة الأولى من "الخطابة" في سياق حديثه عن حاجة النّاس إلى الجدل والخطابة : «إنّ النّاس جميعا يشاركون بدرجات متفاوتة في كليهما لأنّهم جميعا، إلى حدّ مّا، يحاولون نقد قول أو تأييده والدّفاع عن أنفسهم أو الشّكوى من الآخرين»[164] فأرسطو نبّه حينئذ إلى شيوع استعمال الحجاج في التّفاعل القوليّ وإلى انسرابه إلى غالب الأقاويل لكنّه اهتمّ بجنسين حجاجيّين جامعين فحسب، هما جنسان جامعان يمثّلان مؤسّستين قوليّتين مهمّتين في المجتمع اليونانيّ فقد كانت هنالك مدارس يعلّم فيها التّلاميذ صناعة ذينك الجنسين كما ذكرنا عند حديثنا عن السّفسطائيّين.

(163) Aristote : Les Réfutations sophistiques (172a - 30)

(164) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 23
Aristote : Rhétorique (1354a)

والجنسان الحجاجيّان اللّذان نقصد هما "المناقشة الجدليّة" (Discussion dialectique)[165] على حدّ قول أرسطو (أو المحاورة الجدليّة[166] حسب العبارة التي استعملها ابن سينا) و "الخطبة" (Discours oratoire) ووراء التّحليل الأرسطيّ لقواعد هذين الجنسين وقفنا على نمطين حجاجيّين - والنّمط النّصّي عندنا هو بناء قوليّ مجرّد يستخرجه الباحث من الأجناس بما هي أبنية قوليّة مجرّدة أيضا وهو يمثّل في تصوّرنا "جذرا" يشتقّ منه الانسان في التّاريخ ما لا حصر له من الأجناس - ونقترح تسمية النّمط الأوّل "حجاجا جدليّا" وتسمية النّمط الثّاني "حجاجا خطبيّا".

وبين هذين النّمطين وجوه اتّفاق بما هما مندرجان في باب "الاستدلال الجدليّ" عنده، لكن بينهما وجوه اختلاف تشرّع لفصل أحدهما عن الآخر وتفتح باب البحث في الأنماط الحجاجيّة الكبرى. ولعلّ النّمطين اللّذين ذكرنا يمثّلان النّمطين الحجاجيّين الجامعين الممكنين فإليهما يمكن أن نرجع الأجناس الحجاجيّة المختلفة ممّا نعرف في الحضارة الغربيّة والحضارة العربيّة الاسلاميّة في القديم وفي الحديث جميعا.

ومهما يكن من أمر فليس للحجاج الجدليّ ولا للحجاج الخطبيّ موضوع محدّد كما ذكر أرسطو. غير أنّ الأوّل أوسع مدى من الثّاني مبدئيّا فهو يمارس في فحص قضايا الفكر وفحص جوانب من الأحكام المتعلّقة بالسّلوك كما يمارس في توجيه الفعل وإن كانت ممارسته أدخل في البحث الفكريّ. ولا صلة للثّاني - في مقابل ذلك - بالقضايا المتعلّقة بالبحث الفكريّ فمجاله هو توجيه الفعل وتثبيت الاعتقاد أو صنعه.

وبين الحجاج الجدليّ والحجاج الخطبيّ اشتراك - بما هما فعلا استدلال - في استعمال الشّكلين الاستدلاليّين الجامعين عند أرسطو أي القياس والاستقراء وإن اختلف استعمال كلّ منهما لهذين الشّكلين. وبينهما اتّفاق

---

(165) Aristote : Les Topiques Livre VIII (157a)

(166) ابن سينا : السّفسطة تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، المطبعة الأميريّة بالقاهرة 1958ص 1

في سبب النّشأة فهما لا يكونان حسب أرسطو إلاّحيث يكون خلاف[167] (أو صراع) فمدار الحجاج الجدليّ "مطلوب جدلي" (Problème dialectique) و«هو سؤال لا يوجد في خصوصه رأي في اتّجاه أو في اتّجاه آخر، أو هو رأي يخالف فيه المستنيرون أواسط النّاس أو رأي يخالف فيه أواسط النّاس المستنيرين أو رأي تكون فيه كلّ من المجموعتين منقسمة»[168] ويمكن أن نمثّل للمطلوب الجدليّ بالسّؤال التّالي : هل أنّ هذا الشّيء هو كذا أم لا ؟ فهو فضاء البحث في إثبات قضية أو نفيها ("ق" أو لا "ق").

و «مدار الخطابة يكون - حسب أرسطو - على المسائل التي من طبيعتها أن تناقش»[169] فالحجاج الجدليّ والحجاج الخطبيّ ينشآن حيث الخلاف والخلاف هو "منجم" السّؤال، سؤال الاختيار بين رأيين يقعان في مسألة واحدة في اتّجاهين مختلفين.

هذان النّمطان الحجاجيّان ينشآن حينئذ في فضاء الانسان المسائليّ وهو الفضاء الذي انطلق منه "مايار" عند قراءة أفلاطون وأرسطو

---

(167) عيّن أرسطو درجة "الخلاف" في المطلوب الجدليّ والمطلوب الجدليّ هو مدار "المناقشة الجدليّة" وهي لعبة قوليّة مقنّنة بأتينا. فكلّ خلاف يسير الحلّ لا يكون "مطلوبا جدليّا" وكلّ خلاف تقتضي الحاجة فيه وقتا طويلا يتجاوز الوقت المعقول الذي تستغرقه "المناقشة" لا يكون مطلوبا جدليّا كذلك. والمطلوب الجدليّ هو قضيّة اختلفت فيها مجموعتان كما يتبيّن من التّعريف المذكور اعلاه وكأنّ العدد الكثير هو ضمان لأهمّية الجانب الشكليّ في المطلوب الجدليّ. وبناء على ذلك المعيار لايمكن للرّأي المخالف للمشهور (Le paradoxe) ان يكون مطلوبا جدليّا حسب أرسطو إلاّ إذا كان صاحبه فيلسوفا شهيرا وهو يسمّي الرّأي المخالف للمشهور في هذه الحالة "Thèse" (أي أطروحة) وترجم الشرّاح من فلاسفة العرب كلمة "Thèse" بـ "الرّأي البديع" (انظر الفارابي : الجدل بهامش تلخيص الجدل لابن رشد الطّبعة المذكورة سابقا ص 40).

و "الأطروحة" عند أرسطو هي بالضّرورة مخالفة للمشهور قال :

"Une thèse est une pensée paradoxale soutenue par quelque philosophe célèbre (...) Une thèse est donc un problème elle aussi ; mais tout problème n'est pas une thèse, puisque certains des problèmes sont des questions de telle nature qu'à leur sujet nous n'avons d'opinion ni dans un sens ni dans l'autre".
Aristote : Les topiques livre I 104b, trad. Brunschwig (Jacques).

(168) المصدر نفسه (104a)

(169) ترجمنا بأنفسنا الجملة كما جاءت في التّرجمة الفرنسيّة التّالية :
Aristote : Rhétorique (1357a) trad Charles Emile Ruelle
Librairie Générale Française 1991

وغيرهما. وفي ذلك الفضاء بنى نظريّته الفلسفيّة في "البلاغة"، نظريّة المساءلة (Théorie du questionnement).

وإنّ اعتبار الحجاج عموما ملازما للفضاء الخلافيّ تصوّر تواصل منذ أرسطو إلى العصر الحديث وأبرز الممثّلين له اليوم مدرسة أنشأها "برلمان" (Perelman) وتعرف بـ "La nouvelle rhétorique" أي "البلاغة الجديدة" وأطلق بعض الباحثين على الموضوع الذي تهتمّ به هذه المدرسة اسم "Rhétorique des conflits" (أي "بلاغة الصّراعات").

لكن هنالك من أخرج مفهوم الحجاج من دائرة الخلاف فـ "ديكرو" (Ducrot) لاشتغاله من القول بمستوى غير المستوى الذي اهتمّ به أرسطو و"برلمان" وسّع من المفهوم جدّا وجعله مرادفا لمفهوم "المعنى" (Sens)، المعنى بما هو "اتّجاه"، اتّجاه الدّلالة في تحديد مقصد القول.

ومهما يكن من أمر فالحجاج الجدليّ والحجاج الخطبيّ لا يكونان عند أرسطو إلاّ حيث يكون خلاف ويقوم سؤال كما ذكرنا. لكن ههنا جنس خطبيّ سمّاه في الإغريقية (Epidictique) وسمّاه بعض الفرنسيّين في ترجماتهم " Démonstratif " (وهي كلمة لا نرتاح لها تماما لدلالتها على البرهانيّ) وسمّاه ابن سينا في شرحه على أرسطو "الخطبة المنافريّة" وسمّاه ابن رشد "الخطبة التّثبيتيّة". هذا الجنس لا يقع في فضاء الخلاف بل يقع بالضّدّ في فضاء الإجماع وعنه قال أرسطو : «وبقول عامّ نقول إنّ التّعظيم (Amplification) من بين المواضع المشتركة لكلّ التّصديقات الخطابيّة هو الأنسب للخطباء البيانيّين الذين يتناولون أفعالا لا مناقشة فيها حتّى إنّ كلّ ما يبقى عمله هو نسبة الجمال والأهمّيّة إليها»[170]. لكن لهذا الجنس في الواقع صلة بالخلاف غير مباشرة فوقوعه في فضاء الإجماع وعطفه القلوب على القيم كما قال النّقّاد العرب في المديح - وبين الخطبة التّثبيتيّة

(170) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص70

وغرضي المديح والهجاء مشابه كبيرة - هو تهيئة بما يبنيه من مرجعيّة لما يصدر عنه القول الواقع في فضاء الخلاف من قيم[171].

وإذا كان بين الحجاج الجدليّ والحجاج الخطبيّ وجوه اتّفاق ذكرنا منها ما أمكن لنا استخلاصه من "المواضع" و "التّبكيتات" و "الخطابة" فإنّ بينهما وجوه اختلاف نوعيّ كما قلنا. ونحن نورد فيما يلي أهمّ ما وقفنا عليه فيما يتعلّق بمستويات ثلاثة نفصل بينها في العرض لكنّها في الحقيقة متداخلة مترافدة :

أ ـ القائل والمقول إليه وفعل بناء القول الحجاجيّ :

في هذا المستوى جوانب عديدة ومتشعّبة نعرض في هذه الفقرة أحدها ونذكر على التّدرّج فيما يأتي من فقرات ما اهتدينا إليه من جوانب أخرى.

فبين "المناقشة الجدليّة" و "الخطبة" اختلاف في خصوص إسهام المقول إليه في فعل بناء القول الحجاجيّ في كلّ واحدة منهما فـ "المناقشة" جنس تخاطبيّ و "الخطبة" جنس "خطابيّ". يضطلع في الأولى بفعل البناء طرفان ويضطلع بذلك الفعل في الثّانية طرف واحد. ولهذا السّبب كانت الكلمة التي استعملها الفلاسفة الإغريق في تسمية القول الذي ينتسب إليه الجنس الأوّل هي كلمة "ديالكتيكون" وتفيد في أصل وضعها الحوار ثمّ أصبحت لها عندهم دلالات اصطلاحيّة مختلفة احتفظت على اختلافها بالدّلالة على معنى الحوار.

فـ "المناقشة الجدليّة" جنس حجاجيّ ينشئه طرفان اثنان خلافا "للخطبة". وإنّ تظافر جهود الطّرفين جميعا هو الشّرط الأساسيّ لتقديم

(171) تحدّث أرسطو عن علاقة الخطبة التّثبيتيّة بالخطبة المشاوريّة وممّا قال : «المدح والنّصيحة ذوا مظهر واحد لأنّ ما نسدي من نصيحة يصير مدحا بتغيير في العبارة». الخطابة ترجمة بدوي ص 69
Aristote : Rhétorique (1368a)

مناقشة جيّدة حسب أرسطو[172] فمهما تكن مهارة "الجدليّ" فإنّه لن يستطيع وحده أن يجعل الجدل ذا مستوى جيّد إذ «ليس في قدرة طرف واحد من المتخاصمَين أن ينجز على نحو مرضيّ عملا يشترك فيه اثنان»[173].

هذان الطّرفان يتقاسمان في بناء "المناقشة" فعلين أساسيّين عليهما يقوم ذلك الجنس الحجاجيّ عند الإغريق، هذان الفعلان هما : السّؤال والجواب ولذلك سمّى أرسطو أحد الطّرفين "السّائل" (Le questionneur) والطّرف الثّاني "المجيب" (Le répondant) وهذان يمثّلان في الحقيقة بتلازمهما التّلازم بين فعلي السّؤال والجواب. على أنّ السّائل هو الطّرف الأهمّ في الجدل كما بيّن أرسطو في المقالة الثّامنة من كتاب "المواضع". فالسّائل هو الذي يرسم بترتيب أسئلته حركة الحجاج وهو الذي يستدرج بأسئلته المجيب إلى أن يسلّم له ما يحتاجه فبيَد السّائل في الحقيقة الأسئلة والأجوبة معاً.

ولقد ضبط أرسطو قواعد صياغة الأسئلة وقواعد ترتيبها وعرض القواعد التي ينبغي على المجيب أن يراعيها وذكر المواطن التي يسمح له فيها بأن يستفسر أو يعترض فتوزيع القول في "المناقشة الجدليّة" مقنّن تقنينا دقيقا والمرجّح أنّ "المحاورة السّقراطيّة" كانت نصّ أرسطو المرجعيّ فيما قدّم من قواعد وإن لم يصرّح بذلك.

وإذا كانت القواعد التي ذكرها هي قواعد جنس "المناقشة الجدليّة" وقواعد الجنس مظروفة في التّاريخ ويصيبها لذلك التّحوّل والتّغيير فإنّ ما تتعلّق به تلك القواعد أي المساءلة في ذاتها هي في رأينا السّمة الرّئيسيّة لنمط الحجاج الجدليّ والنّمط يتعالى على الجنس كما ذكرنا.

---

(172) في المقالة الثّامنة من "المواضع" عرض أرسطو "عيار المناقشة الجدليّة" اي الأسس التي ينبغي أن نراعيها في الحكم عن مدى توفّق كلّ من السّائل والمجيب في المناقشة.

(173) Aristote : Les Topiques livre VIII, 161a

بدا لنا من قراءة أرسطو حينئذ - وقد كنّا نحرص فيها دوما على تجاوز ما قاله عن الأجناس القوليّة التي كانت تمارس بأثينا - أنّ المساءلة بما هي فحص لقول واستثارة لما فيه من مشكل وبحث عن مسالك النّفي تمثّل السّمة الرّئيسيّة في نمط الحجاج الجدليّ.

ويمكن لهذا النّمط أن يتحقّق في أجناس حجاجيّة مختلفة : فهل هنالك ما يمنع أن يكون القول حجاجا جدليّا إن اضطلع بفعل المساءلة طرف واحد ؟ ألم يواصل سقراط في القسم الأخير من محاورة "قرجياس" الجدل وحده ؟! ألم يذكر أرسطو نفسه أنّ الفيلسوف ينجز في فحصه المنفرد "للقضايا" ما ينجزه الجدليّ ويعتمد ما يعتمده الجدليّ من "مواضع" غير أنّه لا يراعي لانصرافه إلى البحث وحده قواعد المساءلة كما قنّنت في "المناقشة" ؟! ألا يكون القول الذي ينشئه الفيلسوف في فحصه ذاك من نمط الحجاج الجدليّ ؟! وهل هناك ما يمنع أن يكون القول حجاجا جدليّا يقوم على المساءلة وإن غابت الأسئلة من سطحه ؟! أو ليست الأسئلة التي ذكرها أرسطو في وصفه "للمناقشة الجدليّة" سوى موطّئات لبلوغ النّفي والجدل عنده جهد نفي بالأساس ؟!

أمّا "الخطبة" فلا تقوم على السّؤال والجواب وإن كان منشؤها سؤالا. هي قول ينشئه الخطيب وحده والغرض المقصود منه في كلّ الحالات هو الإقناع بـ "حكم" (Jugement) وإلى الحكم يستند الفعل (Action) والحكم يمثّل جوابا عن سؤال يكون استثاره الوضع الخلافيّ المنشئ للحجاج عموما حسب أرسطو.

والرّاجح عندنا - في ضوء فهمنا للتّحليل الأرسطيّ الخاصّ بالأجناس الخطبيّة الثّلاثة - أنّ الحجاج الخطبيّ هو في أساسه حركة إقصاء لسؤال. فالخطيب يقصي في الخطبة المشاجريّة بحجاجه سؤالا يتعلّق بتعيين نوع الحدث وتعيين القائم به في الماضي والخطيب يقصي في الخطبة المشاوريّة بحجاجه سؤالا يتعلّق بحكم أو فعل يخصّان الحاضر أو المستقبل. فماذا يكون اعتبارنا للخطبة التي يثير فيها الخطيب السّؤال ويُبعد

فيه ؟ الحجاج في هذا النّوع من الخطب يكون - حسب ما يمكن أن نفهم عن أرسطو- أدخل في الحجاج الجدليّ منه في الحجاج الخطبيّ. فالمقصد الأوّل فيه هو إثارة المساءلة والكشف عن مسالك النّفي.

السّمة الأساسيّة في الحجاج الخطبيّ هي حينئذ إقصاء السّؤال، السّؤال الذي يكون منشأ للحجاج. وهذا النّمط الحجاجيّ بما هو نمط لا يكون مقصورا على جنس الخطبة بل يتحقّق في أجناس حجاجيّة أخرى : ألم يعتبر "سقراط أفلاطون" أنّ ما قاله الشّاب "بولوس" (Polos) في مجادلته له هو قول خطبيّ لا جدليّ ؟!(174) أو لم يعتبر سقراط كذلك أنّ الكثير من الشّعر الإغريقيّ هو قول خطبيّ وأنّ الشّاعر يقوم على المسرح في الكثير بدور الخطيب ؟! (175) أو ليس الإشهار حجاجا خطبيا ؟! أليس هو إقصاء لسؤال، سؤال الحيرة في الاختيار كما الخطبة المشاوريّة عند أرسطو ؟!

وقد نتصوّر للوهلة الأولى على إثر الفراغ من قراءة "المواضع" و "الخطابة" أنّ عدد المقول إليهم سمة من السّمات الأساسيّة التي تميّز "الخطبة" من "المناقشة الجدليّة". ففي "المناقشة" يكون "المجيب" فردا واحدا وفي "الخطبة" يكون السّامعون مجموعة. لكنّ هذا الفرق يكون في الكثير ظاهريًا حسب ما يستفاد من التّحليل الأرسطيّ. ف "المجيب" في المحاورة فرد واحد لكنّه ناطق دوما باسم مجموعة، هو يدافع عن "مشهور" من المشهورات وكلّ مشهور هو حديث جماعة. والسّامعون في الخطبة هم في العادة والظّاهر مجموعة لكن قد يكون الموجّه إليه القول واحدا وإلى هذا أشار أرسطو في فقرة قال فيها : "إذا توجّه الخطيب إلى فرد واحد ...."(176) فليس عدد المقول إليهم أساسيّا في التّمييز بين نمطي

---

(174) Platon : Gorgias (448d), (471d)

(175) المصدر نفسه (502d)

(176) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 149
Aristote : La rhétorique (1391b)

الحجاج المذكورين وإنّما المهمّ في نسق توزيع الأقاويل عند أرسطو هو مقام المقول إليه الثّقافيّ. فالمقول إليه في "المناقشة الجدليّة" هو بالأساس فيلسوف أو طالب في الفلسفة والمقول إليه في الخطبة هو بالأساس "الجمهور".

وما يتعلّق "بالجمهور" في كتاب "الخطابة" بدا لنا غريبا فأرسطو فصّل القول فيما ينبغي أن يعرفه الخطيب إلى حدّ جعله يكاد يكون متخصّصا في شؤون الاجتماع والسّياسة وفي مقابل ذلك قدّم لنا جمهور الخطابة على أنّه جمهور رقيق الثّقافة، ساذج ففي معرض حديثه عن "الآراء" (Sentences) في الخطبة قال : «الآراء ذات منفعة عظيمة للخطباء (...) لثقل السّامعين وبلادتهم فهم يسرّون إذا ضرب الخطيب وهو يتكلّم كلاما عامّا على وتر الآراء التي يتعلّقون بها»[177] وممّا قال عن صعوبة الخطبة بالنّسبة إلى العالم : «وهذا هو ما يجعل الجاهل أقرب إلى بثّ الإقناع من المتعلّم في حضرة الحشود»[178]. ولو اقتصر الأمر عنده على الحشود لما استوقفنا ذلك لكنّه قال عن القاضي : «يفترض في القاضي أنّه رجل بسيط ...»[179] ولعلّه يقصد أنّ معرفة القاضي بالمنطق بسيطة فقد جاءت الجملة التي ذكرنا في معرض الحديث عن وجه بناء الاستدلال في الخطبة. ومهما يكن من أمر فإنّ ما جاء في "المواضع" و "الخطابة" عن المقول إليه يقيم تمييزا بين الحجاج الدّائر بين المتخصّصين والحجاج الموجّه إلى الجمهور وإذا كان يمكن للحجاج الجدليّ أن يستعمل في تغيير معتقد الجمهور فإنّ الحجاج الخطبيّ لا يستعمل في فحص القضايا بين المتخصّصين. وإنّ ما قاله أرسطو في خصوص الحجاج الجدليّ ينيرنا إن

---

(177) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 162
Aristote : La rhétorique (1395b)

(178) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 163
Aristote : La rhétorique (1395b)

(179) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 33
Aristote : La rhétorique (1357a)

توسّعنا فيه في درس الحجاج الذي يمارس في المؤسّسات الثّقافيّة ومؤسّسات التّعليم الجامعيّ والبحث وإنّ ما قاله في خصوص الحجاج الخطبيّ يمكن أن يمثّل منطلقا في درس الحجاج الذي ينشر اليوم في الوسائل السّمعيّة البصريّة وهي حوامل "ثقافة الجماهير" (Culture de masse).

وهذه المقابلة التي ذكرنا أبرزها ابن سينا في صدر شرحه على "خطابة" أرسطو ونبّه إلى ضرورة استعمال كلّ جنس حجاجيّ بحسب المقام المناسب له. قال : «فيجب أن تكون المخاطبة التي يتلقّاها العاميّ بعاميّته من الجنس الذي لا يسترفعه عن مقامه استرفاعا بعيدا كأنّه متعال على درجة مثله بل يجب أن يكون الفائق فيها فائقا في الباب، أعني أن يكون المقتدر على إجادته معدودا في جملة مخاطبي العامّة لكنّه أثقف منهم من غير مجاوزة لحدودهم وليس تبقى لنا صناعة قياسيّة تناسب هذا الغرض غير الخطابة»(180).

ب - المدى الحجاجيّ لكلّ واحد من النّمطين :

المقصود في الحجاج الجدليّ الحقيقيّ - وأرسطو يميّز الحقيقيّ من الظّاهري في الجدل - هو الفحص عن درجة استقامة الحمل في القضيّة وفي هذا الفحص لا يعدّ السّائل أسئلته بحسب المجيب بما هو شخص متنزّل في مقام اجتماعيّ وثقافيّ مخصوص فـ "المجيب" يمثّل في الحقيقة طرفا آخر في بحث مشترك وما يقدّمه السّائل في الجدل يمكن أن يوجّه لكلّ شخص متضلّع من البحث الفكريّ فالاستدلال في الجدل لا يعقد بحسب نمط اجتماعيّ ثقافيّ وإنّما يوجه إلى "سامع كونيّ"(181) كما يقول "برلمان" في نظريّته. وهو استدلال سمّاه برلمان (argumentation Ad Rem) أي استدلال

---

(180) ابن سينا ، الخطابة تحقيق محمّد سليم سالم المطبعة الأميريّة بالقاهرة 1954 ص 2

(181) Perelman (chaïm) et Olbrechtes Tyteca (Lucie) : Traité de l'argumentation (Chapitre 7 : L'auditoire Universel)

"علميّ" وسمّاه كذلك (argumentation ad humanitatem)[182] أي استدلال موجّه إلى سامع كونيّ. فلا دخل في الحجاج الجدليّ عند أرسطو لأخلاق القائل ولا استغلال لانفعالات المقول إليه. لكن قد يضطر السّائل إلى مهاجمة شخص المقول إليه في حجاجه إذا لاحظ أنّه يعرقل حركة الحجاج. قال أرسطو : «يكون من الضّروري أحيانا أن نهاجم المخاطب نفسه لا أطروحته إذا كان الجيب يترصّد كلّ ما يعارض السّائل»[183] فالسّائل يتوجّه أحيانا بحجاجه إلى الشّخص لا الأطروحة كي يردّ الشّخص إلى فضاء الأطروحة.

أمّا الحجاج الخطبيّ فهو حجاج موجّه إلى أنماط السّامعين وهو حجاج مقدود على مقاس نمط ولا يصلح لغيره من الأنماط بالضّرورة. وهذا النوع سمّاه الدّارسون "Ad humanitem".

وههنا نوع ثالث من الحجاج لا يوجّه في الحقيقة إلى فحص أطروحة أو إلى نمط اجتماعيّ ثقافيّ وإن تظاهر بخلاف ذلك بل يوجّه إلى شخص المقول إليه "Ad personam"[184]. وفي هذا المدار يتنزّل الحجاج السّفسطائيّ حسب ما يفهم عن أرسطو فالسّفسطائيّ يمارس في الكثير الحجاج ليحقّق غلبة ويظهر في صورة الفيلسوف أو ليبخس من شخص منافسه. وإنّ الخطبة المنافريّة تتنزّل - بالإضافة إلى ما تحقّقه من تثبيت للقيم - في هذه الدّائرة أيضا فهي تعلي من شأن المتحدّث عنه فيها إذا كانت مدحا وتحقّر من شأنه إذا كانت ذمّا.

وإن اختلاف ما سمّيناه مدى حجاجيّا يرجع إلى اختلاف الشّاغل في كلّ نمط من النّمطين الحجاجيّين الجامعين فالقائل في الحجاج الجدليّ يفحص الحمل في الحكم أي يفحص قضيّة فكرية. أمّا القائل في الحجاج الخطبيّ فمشغله عمليّ ويتمثّل في بناء الحكم وتوجيه الفعل.

---

(182) المرجع السّابق طبعة جامعة بروكسيل 1970 ص ص 148 - 153

(183) Aristote : Les topiques (161a)

(184) برلمان : المرجع المذكور

وإذا كان ما يحتاجه "الجدليّ" حسب ما يستفاد من كتاب "المواضع" هو ما به يكون قادرا على فحص القضايا فحصا أنطولوجيّا منطقيّا فإنّ الخطيب يحتاج في صناعته إلى معرفة بقواعد بناء المقاييس لكنّ الأهمّ بالنّسبة إليه هو معرفة الانسان وشؤون الاجتماع والسّياسة.

وفي كتاب "الخطابة" صفحات طويلة في ثقافة الخطيب وهي صفحات تكشف عن خطورة الحجاج الخطبيّ في تدبير شؤون المجتمع حسب أرسطو وما ذكره عمّا يحتاجه الخطيب المنشئ للخطبة المشاوريّة - وهي الجنس الخطبيّ السّياسيّ بالأساس - يدعو إلى العجب لإغراقه في "المثاليّة" ونحن نورد من ذلك بعض الفقرات على طولها إذ تبيّن المسؤوليّة التي ناطها المعلّم الأوّل بالخطيب. قال : « إنّ أهمّ الموضوعات التي يشاور فيها النّاس ويخطب بشأنها الخطباء المشاورون خمسة وهي الطّرق والوسائل والحرب والسّلام والدّفاع عن الوطن والوارد والصّادر والتّشريع. وتبعا لذلك فإنّ الخطيب الذي ينصح في أمور الطّرق والوسائل ينبغي عليه أن يكون على علم بطبيعة ومدى موارد الدّولة بحيث لو نُسي شيء أمكنت إضافته وإذا كان شيء غير كاف زيد في مقداره وأيضا عليه أن يعرف كلّ نفقات الدّولة بحيث لو كان منها ما هو زائد استبعد وإذ أفرطت في الكبر اختزلت (...) وفيما يتعلّق بالحرب والسّلام ينبغي على الخطيب أن يعرف قوّة الدّولة وكم مقدارها الآن وكم يمكن أن تصير ومن أيّ نوع هي الآن وأيّة زيادات يمكن أن تضاف إليها وأيّ الحروب حاربت وكيف خاضتها. تلك الأمور ينبغي عليه أن يعرفها ليس فقط فيما يتّصل بدولته وحدها بل وأيضا فيما يتعلّق بالدّول المجاورة خصوصا تلك التي يحتمل أن تقع حروب معها (...)».

وعلى هذا المنوال واصل أرسطو استعراضه وما قاله لا يمكن أن يجتمع في فرد واحد فهو لا يصف ثقافة خطيب بل ثقافة أفراد حكومة، حكومة مثاليّة! والملاحظ أنّه بعد أن فرغ من الاستعراض قال : «لكنّ هذه الأمور كلّها تنتسب إلى السّياسة لا إلى الخطابة»[185].

---

(185) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 43
Aristote : La rhétorique (1360a)

ج - اتّجاه الحجاج في كلّ واحد من النّمطين :

بين الحجاج الجدليّ والحجاج الخطبيّ فرق في الاتّجاه. فالحجاج الأوّل تبكيتيّ (Réfutatif) والحجاج الثّاني إقناعيّ (Persuasif) وبين الإقناع والتّبكيت صلة نحاول بيانها في فقرة لاحقة. لكن بينهما اختلاف في الاتّجاه وإنّ كلمة "إقناع" هي المركز من كتاب "الخطابة" ولم يستعملها أرسطو في "المواضع".

الحجاج الجدليّ ينطلق من قضيّة يجهد المجيب في حفظها ويبحث السّائل، عودا على بدء، عن القياس (أو الأقيسة) النّافي لها ويبني استراتيجية بها يرغم المجيب على أن يسلّم له بنفسه مقدّمات ذلك القياس النّافي فهو حجاج يفكّ الإقناع إن جاز القول، وفي نهاية الجدل لا يكون "المجيب" مقتنعا بالضّرورة بما قاله "السّائل" وإنّما يكون في وضع من لم يجد ما يردّ به عليه ويحصل أن يهتدي في وقت لاحق إلى مالم يظفر به في أثناء الحجاج. أمّا الحجاج الخطبيّ فهو حجاج يقصد به الخطيب إلى أن يقنع الجمهور بحكم مّا[186] فيبني وحده استدلالا يجعله به مقتنعا بذلك الحكم فهو حجاج إقناعيّ.

مقصد الحجاجين هو الحكم غير أنّ الحجاج الجدليّ يقيم مسافة بين السّامع والحكم الذي كان له في بداية الجدل والحجاج الخطبيّ يرفع المسافة بين السّامع والحكم الذي يريده الخطيب أن يقتنع به. فالاتّجاه الحجاجي في النّمطين مختلف : يقيم في أحدهما مسافة وينفي حكما ويرفع في الثّاني مسافة ويبني حكما.

منافع الجدل ومنافع الخطابة :

استعرض أرسطو في المقالة الأولى من كتاب "المواضع" منافع الجدل وذكر في المقالة الأولى من كتاب "الخطابة" بعض منافع الخطابة وإنّ

---

(186) قال ابن سينا : "الغرض في الخطابة إيقاع التّصديق ولا كذلك في الارتياض الجدليّ". الخطابة ص 23

خطاب المنافع لا يهمّنا بطبيعة الحال في ذاته بقدر ما يهمّنا التّصوّر القابع وراءه.

ومنافع الجدل عند أرسطو ثلاث غير أنّه يمكن أن نفرّع الثّالثة فنجعل المنافع أربع ونحن نورد فيما يلي نصّ أرسطو في تلك المنافع على طوله لأنّه من النّصوص الأصول التي تقوم عليها نظريّة الحجاج عنده. قال : «يحسن بنا أن نشير إلى عدد الخدمات التي يمكن للنّاس أن ينتظروها من هذا المؤلّف ونوعها. هي ثلاث : التّمرين الفكريّ والاتّصال بالآخرين والمعارف ذات الصّبغة الفلسفيّة أمّا أنّه يمكن أن يخدم التّمرين الفكريّ فهذا أمر يتّضح من طبيعته فحين نمتلك الطريقة يمكن لنا بيسر أكبر أن نحاجّ في الموضوع المقترح. وأمّا أنّه يكون نافعا في الاتّصال بالآخرين فهذا يفسّر بأنّنا حين نضبط مدوّنة المشهورات التي يعتقد فيها غالب النّاس فإنّنا لا نخاطبهم انطلاقا من افتراضات تكون غريبة عنهم بل انطلاقا من افتراضاتهم الخاصّة وذلك حين نريد إقناعهم بالانصراف عن أحكام تبدو لنا غير مقبولة [البتّة] وأمّا أنّه مفيد، أخيرا، للمعارف ذات الصّبغة الفلسفيّة فهذا يفسّر بأنّه حين نحلّل معضلة (aporie) باعتماد الحجاج في اتّجاه والحجاج في اتّجاه آخر نكون أقدر على تمييز الصّواب من الخطإ. ولكن يمكن أن ننتظر منه خدمة أخرى تخصّ المفاهيم الأولى في كلّ علم (...) وهذه المهمّة خاصّة بالجدل وحده أو هي خاصّة به أساسا، نظرا إلى منزعه الامتحانيّ الذي يفتح له الباب لفحص المبادئ في فروع المعرفة جميعا»(187).

واضح من هذه الفقرة أنّ الحجاج الجدليّ نافع حسب أرسطو في مجالين اثنين : مجال البحث الفكريّ ومجال تغيير الاعتقاد وواضح كذلك أنّ الحجاج الجدليّ إنّما هو - في المجالين جميعا - القول يعرض حركة الفكر بين الإثبات والنّفي بل هو القول يكشف عن أهميّة جهد النّفي في البحث.

(187) Aristote : Les Topiques (101a), (101b)

ففي النّقطة الأولى من الفقرة المذكورة أعلاه بيان لدور الجدل في مرحلة التّهيّؤ للخوض في المسائل الفكريّة. هو "تمرين فكريّ" (entraînement intellectuel) على حدّ قول أرسطو بل هو رياضة كسائر الرّياضات الأخرى التي انتشرت عند اليونان ونحن نستعمل كلمة "رياضة" استعمالا غير استعاريّ فقد كان المنطق عند الإغريق - حسب ما يستفاد من كتاب "المواضع" نفسه - يمارس كما تمارس الألعاب. كان الجدل عندهم أشبه ما يكون برياضة المصارعة، فيه متخاصمان وله حصّة محدّدة زمنيّا وفي آخر الحصّة يعلن الحكم أو الجمهور عن المنتصر. وما كتاب "المواضع" في أظهر مستوياته سوى "أدب الجدليّ". ففي المقالة الثّامنة منه بالخصوص عرض أرسطو قوانين اللّعبة وبعض هذه القوانين ذُكر منذ المقالة الأولى فممّا جاء فيها عن "المطلوب الجدليّ" (problème dialec-tique) ما يلي : «ينبغي ألاّ نحتفظ بالحالات التي يكون فيها الاستدلال [يسيرا] مباشرا ولا الحالات التي يكون فيها الاستدلال طويلا جدّا لأنّ الحالات الأولى ليس فيها أيّ إحراج والحالات الثّانية فيها من الإحراج ما يجاوز تمرينا جعل للتّروّض»(188).

ولقد تواصلت هذه الرّياضة بالغرب وازدهرت بصفة خاصّة في القرون الوسطى باسم (Disputatio) أي "المساجلات" وعن أهميّة هذه اللّعبة الفكريّة في النّظام التّعليميّ في القرون الوسطى قال "بارط" : «[كان] الأساتذة يتساجلون أمام الطّلبة مرّة في الأسبوع و[كان] الطّلبة يتساجلون بمناسبة الامتحانات»(189) ولئن اختفت هذه الممارسة من السّنة المدرسيّة بالغرب فإنّها تواصلت إلى يومنا عند الغربيّين وعند غيرهم في صيغ تعلّمية أخرى، فبعض ما يقترح من المواضيع على التّلاميذ والطّلبة يقصد به إلى إقدارهم على الاستدلال في اتّجاهين متعاكسين والموازنة بينهما.

---

(188) المصدر نفسه (105a)

(189) Barthes : L'ancienne rhétorique... p 282

والمهمّ أنّ "التّمرين الفكريّ" الذي ذكره أرسطو يمثّل في عمقه صراع الإثبات والنّفي في التّفكير فـ "المجيب" في الجدل يبذل كلّ الجهد في حفظ "القضيّة" التي يختار و"السّائل" يبذل في مقابل ذلك كلّ الجهد في إبطال تلك القضيّة والمقصود الأخير من هذه الممارسة هو الإبطال لا الحفظ، أي النّفي لا الإثبات.

وفي القسم الأوّل من النّقطة الثّالثة بالفقرة المذكورة أعلاه بيان لمزيّة الجدل بما هو استدلال في اتّجاهين "متقابلين" (opposé) إلى التّضادّ - بخلاف البرهان الذي هو استدلال أحاديّ الاتّجاه - في فحص جوانب "المعضلة" (Aporie). وهذا الفرق بين الحجاج والبرهان يقوم على المقابلة الأساسيّة في نسق المعارف الانسانيّة عند أرسطو وهي المقابلة "ضروريّ/ممكن". وإذا كان البرهان أحاديّ الاتّجاه وواقعا بالضّرورة تحت حكم الصّدق أو الكذب فإنّ الحجاج متعدّد الاتّجاه وواقع تحت نوع آخر من الحكم وهو حكم "الأقرب إلى الصّدق"(190) وإنّ تعدّد الاتّجاهات في الحجاج أمر مخصب في البحث لكنّه خطير حسب أرسطو ففي هذا الفضاء مارس السّفسطائيّون حجاجهم وعن هذه السّمة في الحجاج وضرورة التّصدّي لبعض وجوه استغلالها قال في "الخطابة" : «ينبغي أن يكون الخطيب قادرا على إثبات المتضادّات كلّها في الحجج المنطقيّة، لا لأنّه ينبغي علينا أن نبرهن على كلا المتضادّين (إذ لا ينبغي أن نقنع النّاس بأن يفعلوا ما هو خطأ) ولكن من أجل أن نرى بوضوح ما هي الحقائق، وإذا حاجّ شخص آخر محاجّة خاطئة فإنّنا نستطيع من جانبنا أن نفنّده وليس يوجد فنّ آخر يستنتج نتائج متضاربة : وإنّما الجدل والخطابة وحدهما هما اللّذان

---

(190) قال أرسطو : ولمّا كان القليل من قضايا القياس الخطابيّ ضروريّا، لأنّ معظم الأمور التي نحكم عليها ونفحص عنها يمكن أن تكون بخلاف ما هي، والأفعال الانسانية - وهي موضوع المشاورة والفحص - لمّا كانت كلّها من هذا النّوع وعلى العموم لا واحد منها ضروريّ وأيضا لمّا كانت الوقائع التي تحدث بوجه عامّ أو هي ممكنة فقط لا يمكن أن يبرهن عليها بوقائع من نفس النّوع (...) فمن البيّن انّ المادّة التي منها تستمدّ الضّمائر ستكون أحيانا ضروريّة لكنّها في الغالب صادقة صدقا على العموم، الخطابة ترجمة بدوي ص 33 [1357]]

يفعلان ذلك.[191]. وكتابا "المواضع" و"الخطابة" يمثّلان من بعض الوجوه - كما ذكرنا سابقا - جهد أرسطو في تحصين الاستدلال الواقع في فضاء متعدّد الاتّجاهات بطبيعته.

وفي القسم الثّاني من النّقطة الثّالثة بالفقرة المذكورة أعلاه بيان لمزيّة الجدل في المعرفة البرهانيّة فإذا كانت المقدّمات البرهانيّة هي مقدّمات لا يمكن البرهنة على صحّتها داخل العلم ذاته (وهذا الأمر يمثّل - حسب السّفسطائيين - مطعنا في "اليقين" الذي يفضي إليه علم قائم على هذا الشّرط ولئن ردّ أرسطو عليهم في "التّحليلات الثّانية" فإنّ نقدهم لم يكن في رأينا أمرا لعبا) وإذا كانت بعض المقدّمات أو المبادئ تعرف بالحدس ولا تحتاج إلى برهنة وبعضها الآخر يحتاج إلى برهنة أو امتحان فإنّ الجدل هو الذي يضطلع بالنّظر في هذا النّوع الثّاني من المقدّمات حسب أرسطو. فالبرهان عنده هو المقصد الأسنى في البحث الفكري وهو المطمح والحجاج يقع دونه في المنزلة لكنّه مع ذلك جعل البرهان يتّكئ على الحجاج. وهذا الدّور الذي علّقه بالحجاج يفسّر اهتمامه الكبير بوجوه فحص "الحدّ" في "المواضع" (وغالب "المواضع" الجدليّة إنّما تتعلّق "بالحدّ") والحدود كما بيّن في المقالة الطّويلة الثّانية من كتاب "التّحليلات الثّانية" لا يمكن أن يبرهن عليها ولذلك أوكل أمر فحصها إلى الحجاج. والحدود هي مقدّمات أوائل تقوم عليها الكثير من البراهين في العلوم. فالحجاج أساسيّ في البحث الفلسفيّ عند أرسطو ولذلك عرض في "المواضع" القواعد التي ينبغي أن تراعى فيه حتّى تتحقّق الأهداف الخطيرة المنوطة به في مجال البحث الفكريّ.

أمّا النّقطة الثّانية من الفقرة المذكورة أعلاه فتمثّل المجال الثّاني الذي يكون فيه نفع الجدل حسب أرسطو وهو مجال ما يقف الجدليّ على خطئه من المعتقدات المشتركة بين النّاس. ويقوم حديث أرسطو في هذه

(191) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 27 - 28
Aristote : La rhétorique (1355a)

النّقطة على قاعدة أساسيّة في بناء الحجاج الخطبيّ وهي ما يمكن أن نسمّيه "قاعدة الموافقة" (Règle de la convenance) هي قاعدة أساسيّة في بناء القول الخطبيّ عنده كما قلنا لكنّها لم ترتق في نصّه إلى المستوى المفاهيمي الصّريح وإن كان استعمل الفعل "وافق" في معرض حديثه عن الأسلوب. و"الموافقة" تقع عنده في مستويات عديدة والمستوى المذكور في النّقطة الثّانية موضوع تحليلنا هي موافقة الحجاج لما يمكن أن نسمّيه "مقام الاعتقاد" (Contexte de croyance) فالجدليّ لا يمكنه بمقتضى هذه القاعدة أن يغيّر مشهورا من المشهورات الشّائعة عند النّاس إلاّ بالاعتماد على عالم المشهورات عندهم.

وهذه الممارسة الجدليّة تمثّل خيط تماسّ بين الحجاج الجدليّ والحجاج الخطبيّ غير أنّ ذلك لا يجعل النّمطين يختلطان فالحجاج الخطبيّ يستبعد المساءلة ويبني الاعتقاد كما ذكرنا والحجاج الجدليّ يستثير السّؤال ويغيّر أحيانا من الاعتقاد.

وفي المقالة الأولى من كتاب "الخطابة" ذكر أرسطو منافع هذه الصّناعة (وإن لم يكن ذكره لها منظّما وجامعا) وعيّن "الجهة" التي يقع فيها القول الخطبيّ. فممّا قال في منافع الخطابة : «إنّ الخطابة مفيدة لأنّ الصّادق والعادل أفضل طبعا من مضادّيهما حتّى أنّ قرارات القضاة إذا جاءت على غير ما ينبغي فإنّ الإخفاق مرجعه إلى الخطباء أنفسهم ويجب أن يلاموا تبعا لذلك».[192] ولئن بيّن في هذه الفقرة نفع الخطابة في مجال القضاء وهو نفع يتمثّل في الاضطلاع بمسؤوليّة مراعاة العدل فوراء ما ذكر مدار النّفع في الخطابة عموما كما يتجلّى من نظريّته. الخطابة عنده صناعة القول الضّامن للقيم الثّلاث الواجب مراعاتها في شؤون الاجتماع والسّياسة. وهذه القيم هي العادل (Le juste) والخير والنّافع (L'utile et le bien) والجميل (Le beau). هي قيم مركزيّة في نظريّته الخطبيّة

---

(192) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 27
Aristote : La rhétorique (1355a)

لذلك كانت مدخلا رئيسيّا من المداخل التي اعتمدها في التّمييز بين الأجناس الخطبيّة الثّلاثة. قال : «لكلّ نوع من الأنواع الثّلاثة غاية خاصّة مختلفة ولمّا كانت أنواع الخطابة ثلاثة فهناك ثلاث أنواع من الغايات فغاية الخطيب المشاور هو النّافع أو الضّارّ لأنّ من يحضّ يوصي بمسلك بوصفه الأحسن ومن ينهى ينصح بتجنّب مسلك لأنّه الأسوأ وكلّ الاعتبارات الأخرى مثل العدل والظّلم والشّرف والخسّة مندرجة كلواحق في هذا. وغاية الخطيب في المنازعات القضائيّة هو العادل أو الظّالم وفي هذه الحالة أيضا تندرج سائر الاعتبارات كلواحق وغاية من يمدح أو يذمّ هو الشّريف والخسيس وتردّ سائر الاعتبارات إلى هذين»[193].

وهكذا فإنّ أرسطو قصد إلى تحصين الممارسة الحجاجيّة كما بيّنّا في فقرة سابقة وحمّل هذه الممارسة في المقابل مسؤوليّة تحصين كما نتبيّن من هذه الفقرة فمن مهامّ الحجاج الجدليّ تحصين القول والبحث من الحجاج السّفسطائيّ وتحصين المجتمع ممّن يتشبّهون بالفلاسفة ومهمّة الحجاج الخطبيّ هي تحصين القيم الجامعة في المجتمع.

وفي فضاء ربط الممارسة الخطبيّة بالقيم يلتقي أرسطو بأفلاطون ويفترق عنه في آن. فكلاهما علّق ممارسة القول في المجتمع بنسق من القيم الجامعة. غير أنّ القيم التي علّق بها أرسطو ممارسة الخطابة هي قيم اجتماعيّة بالأساس أمّا القيم التي علّق بها أفلاطون ممارسة الخطابة فهي قيم فكريّة بالأساس وقد كنّا ذكرنا أنّ القيمة الأساسيّة التي أراد أفلاطون أن يصدر عنها القول الخطبيّ هي قيمة "الحقيقة". وإنّ اختلاف هذين الفيلسوفين في نسق القيم الواجب مراعاتها في الخطابة وراءه اختلاف في تقدير كلّ منهما لممارسة القول في الفضاء الاجتماعيّ. فأرسطو يعتبر أنّ هذه الممارسة خارجة عن دائرة العلم خلافا لأفلاطون الذي أرادها أن تقع في دائرة العلم أو في دائرة قريبة منها جدّا.

---

(193) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 37 - 38
Aristote : La rhétorique (1358b)

وإنّ وقوع القول الخطبيّ خارج مجال العلم لا ييسّر من مهمّة الخطيب كما قد يتبادر إلى الذّهن بل يجعلها - حسب أرسطو- عسيرة فالخطبة تكون في مجال خلافيّ كما ذكرنا وعلى الخطيب أن يبحث في هذا المجال عن الممكن (Le probable) أو المؤثَر (Le préférable) أو المشرّف (L'honorable) وعن الممكن قال أرسطو : «المهمّة الخاصّة بالخطابة أن تتعرّف ما هو ممكن وما هو ممكن في الظّاهر»[194] وتمييز الممكن من غيره والموازنة بين وجوه الإمكان للاقتراب أكثر ما يمكن من الحقيقة أمران غير يسيرين في الأوضاع المعقّدة والاهتداء إلى المؤثَر مهمّة محيّرة صعبة في الكثير وذلك يجعل مسؤوليّة الخطيب جسيمة فقد يتحدّد بقوله مصير انسان كما في الخطبة المشاجريّة أو مصير مجتمع كما في الخطبة المشاوريّة.

ومهما يكن من أمر فإنّ كلّ واحدة من القيم الجامعة الثّلاث التي علّق بها أرسطو ممارسة القول الخطبيّ تمثّل رأس "المواضع الخاصّة" بكلّ جنس من الأجناس الخطبيّة الثّلاثة. ولذلك فرّع أرسطو القول في المفاهيم المتعلّقة بتلك القيم إلى حدّ كاد معه القسم الأكبر من المقالة الأولى - وهو قسم عرض فيه ما يمكن أن نسمّيه (إذا جمعنا إليه الفصول الأخيرة من المقالة الثّانية) "خطابة المواضع" - يكون "كتاب تعريفات" فمن المفاهيم التي عرّف نذكر (السّعادة، الخير، المؤثر، الحسن، القبيح، الفضائل، الجور، اللذيذ، العدل، الإنصاف، أنواع الفعل الانساني، أنواع الحكومات، القانون المكتوب، القانون الطّبيعيّ...)

وهكذا فإنّ أرسطو نزّل الحجاج الخطبيّ في نسق قيمي وأراد بذلك لهذا النّمط الحجاجيّ أن يكون فعلا أخلاقيّا في المعنى الرّحب للكلمة وفي

---

(194) Aristote : La rhétorique (1355b)

لم نعتمد ترجمة بدوي وقد بدت لنا مستبعدة قال : «من شأن الخطابة أن تكتشف الوسائل الحقيقيّة والظّاهرة للإقناع» ص 28

هذا الإطار قال : «الخطابة مزيج من علم المنطق ومن الفرع الأخلاقي للسّياسة».(195).

هذا هو مطمح أرسطو وهو مطمح أراد به أن يتصدّى لبعض الممارسات الخطبيّة بأثينا وهي ممارسات أشار إليها في الفصل الأوّل من الكتاب وفعل التّصدّي جعل خطابته بعيدة عن الممارسة في الواقع لكنّنا لاحظنا مع ذلك أنّ "ثقل الواقع" كما يقال في الفرنسيّة انسرب إلى التّصوّر الأرسطيّ في أخطر فضاء من فضاءاته وهو الفضاء السّياسيّ، ففي فقرة قصيرة من كتاب "الخطابة" تحدّث باقتضاب عن أشكال الحكم وممّا قال : «ولا ينبغي إغفال الغاية من كلّ شكل من أشكال الحكم لأنّ النّاس يختارون الأمور ذات العلاقة بالغاية فغاية الدّيمقراطيّة الحرّية وغاية الأوّليقاركية (Oligarchie) الثّراء وغاية الأرستقراطيّة الأمور المتعلّقة بالتّربية وبما تسنّه القوانين وغاية الطّغيان حماية النّفس (La conservation du pouvoir). فمن الواضح إذن أنّ علينا أن نميّز الآيين والأعراف والنّظم والمهامّ الخاصّة بكلّ شكل من أشكال الحكم، لأنّ النّاس إنّما يختارون بالنّظر إلى هذا (...) فيلزم عن هذا أنّه ينبغي علينا أن نكون على معرفة بأخلاق كلّ شكل من أشكال الحكم، لأنّ الخلق، بالإشارة إلى كلّ واحد منها، الذي يرجّح أنّه يقنع ينبغي أن يكون المميّز له».(196). فأرسطو أشار إلى ضرورة مراعاة الخطيب لنظام الحكم لكنّه لم يفصّل القول في ذلك ممّا جعل قوله غامضا. ولسنا ندري سبب الايجاز الشّديد في هذا الموطن لكنّنا نكاد نجزم بأنّه لو تعمّق هذه المسألة لكان وجد مشكلا في التّوفيق بين القيم التي ذكر والقيم التي تقوم عليها بعض أنواع الحكم ولكان نشأ في كتابه توتّر خصيب.

---

(195) ترجمة بدوي ص 195

Aristote : La rhétorique (1359b)

(196) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 62 - 63

Aristote : La rhétorique livre I chap VIII :

Du nombre et de la nature des divers gouvernements : De la fin de chacun d'eux

النّمطان الحجاجيّان الجامعان : الأجناس الحجاجيّة المتفرّعة عنهما ووظائفها

وصف أرسطو جنسين حجاجيّين جامعين هما "المناقشة" (أو المحاورة الجدليّة كما يقول ابن سينا) و"الخطبة" ووصف أيضا في نسق من المقابلات الخلافيّة ما يتفرّع عنهما من أجناس.

وكان مركز التّحليل الأرسطيّ للجنس سواء كان الجنس جامعا أو فرعيّا هو وظيفة القول فقد كان يعيّن في كلّ مرّة وظيفة الجنس الحجاجيّ ويعرض ما به تتحقّق تلك الوظيفة ممّا جعل تحليله "تداوليّا" (Pragmatique) حسب المصطلح الحديث.

فالأجناس الخطبيّة التي وصفها ثلاثة وهي : الجنس المشاجريّ (Genre judiciaire) والجنس المشاوريّ (Genre délibératif) والجنس التّثبيتيّ (أو المنافريّ) (Genre épidictique) والمصطلحات العربيّة التي ذكرنا هي المصطلحات التي استعملها الشّرّاح من فلاسفة العرب. والملاحظ أنّ الثّالوث المصطلحيّ الأرسطيّ لا يقع في مستوى واحد فالتّسمية التي استعملها لتعيين الجنس الأوّل تحدّد الموضوع أمّا التّسميتان المعيّنتان للجنسين الأخرين فتحدّدان "الوظيفة" ولقد اختار الشّرّاح العرب للجنس الأوّل تسمية أخرى فجعلوا المصطلحات الثّلاثة بذلك في مستوى واحد.

ومهما يكن من أمر فقد عيّن أرسطو "وظائف" الأجناس الخطبيّة الثّلاثة وهي "وظائف" تتنزّل في مستويين اثنين : ففي المستوى الأوّل نجد مجموعتين من الوظائف : مجموعة أولى فيها مصطلحات ثلاثة هي [المشاجرة، المشاورة، التّثبيت] ومجموعة ثانية فيها أفعال متقابلة ستّة هي [يتّهم/يدافع، يحضّ/ ينهى، يمدح/يذمّ]. أمّا المستوى الثّاني فنجد فيه وظيفة واحدة هي "الإقناع" (Persuasion) وإلى هذه الوظيفة تقصد الأجناس الخطبيّة الثّلاثة لذلك كان كتاب "الخطابة" كلّه بيان لما به يتحقّق "الإقناع".

ومع ذلك لم يعرّف أرسطو "الإقناع" ولعلّه اعتبر المفهوم في غير حاجة إلى تعريف ولم يعرّف ابن سينا ولا ابن رشد في شرحيهما المفهوم والفيلسوف العربيّ الوحيد الذي وقف في شرحه عند المفهوم هو الفارابي فقد قال : «الخطابة صناعة قياسيّة غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة وما يحصل من تلك الأشياء في نفس السّامع من القناعة هي الغرض الأقصى بأفعال الخطابة. القناعة ظنّ مّا والظّنّ في الجملة هو أن يعتقد في الشّيء أنّه كذا أو ليس كذا ويمكن أن يكون ما يعتقد فيه على خلاف ما عليه وجود ذلك الشّيء في ذاته»(197) وفي هذه الفقرة انزلاق من الفعل إلى مضمونه فالفارابي انتقل سريعا من تعريف الفعل إلى تعريف المضمون وإنّ ما ذكره مهمّ، لكنّه لا يساعدنا كثيرا في تعرّف المسلك الذي طرقه أرسطو في بناء كتاب "الخطابة".

وفي الحقيقة لا يمكن أن ندرك ما في شبكة المصطلحات الأرسطيّة المحدّدة "لوظائف" الأجناس الخطبيّة من دلالة إلاّ في ضوء المسأليّة التّداوليّة وهي مسأليّة قائمة في عمق التّحليل الأرسطيّ كما ذكرنا.

"فالمشاورة" و"المشاجرة" و"التّثبيت" مصطلحات تحدّد الأهداف بالقول الخطبية (Macro buts illocutoires) عند الإغريق وهي أهداف تتحقّق في طقوس مؤسّساتيّة وفي النّصّ الأرسطيّ قرائن منتشرة عديدة تشير إلى الأطر المؤسّساتيّة، التي تتحقّق فيها تلك الأهداف، قرائن تخصّ الأمكنة وأنماط السّامعين. والدّليل على البعد المؤسّساتي في هذه الأهداف أنّ الخطابة قد لا تضطلع عند بعض الأمم بتحقيق بعضها فممّا قال ابن رشد في شرحه على أرسطو : «وربما أكتفي في بعض المدن في الأقاويل الخصوصيّة بقول الحاكم دون المتكلّم والمناظر على ما عليه الأمر في أمّة الإسلام فإنّهم إنّما يستعملون في الخصومات قول الحاكم مع الأشياء التي

---

(197) Al-Fàràbi : Deux ouvrages inédits sur la rhétorique
Publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi
Dar el Machreq Beyrouth 1971 p 31

من خارج مثل الشّهادات والأيمان»(198) وههنا لدى الأمم الأخرى أجناس خطبيّة تتحقّق بها أهداف بالقول أخرى غير ما ذكر أرسطو فممّا قال ابن رشد - وهي المناسبة الثّانية التي أشار فيها إلى الخطابة في حضارتنا - :
«الأخذ بالوجوه إنّما هو نافع أكثر ذلك في الخطب التي تتلى ع
المنازعة لأنّه إنّما يحتاج إلى الاستعانة بجميع الأشياء المقنعة في موضع المنازعة لتحصل الغلبة وأمثال هذه الخطبة هي الخطب التي كانت بين عليّ ومعاوية»(199).

أمّا الأفعال [يتّهم/يدافع، يحضّ/ينهى، يمدح/يذمّ] فهي تعيّن الأعمال بالقول الكبرى في الأجناس الخطبيّة الثّلاثة عند الإغريق (Macro actes illocu-toires) وهي أعمال بالقول تتحقّق بها الأهداف بالقول الثّلاثة السّابقة. فـ "الحضّ" و"النّهي" مثلا عملان بالقول متقابلان لكنّهما يحقّقان هدفا بالقول واحدا وهو المشاورة. والهدف بالقول هو الإطار الذي يتحدّد فيه اتّجاه العمل بالقول(200).

أمّا المصطلح الذي جعلناه في مستوى ثان أي مصطلح "الإقناع" فهو يعيّن عمل التّأثير بالقول لجنس "الخطبة" عموما حسب أرسطو (Macro acte perlocutoire) وبذلك خرج عن المؤلّفين في الخطابة السّابقين له كما بيّنا أعلاه. السّابقون جعلوا الخطابة تأثيريّة فاعتبر أنّ في ذلك خطرا على ممارسة الحجاج في المجتمع وأراد بالنّسق الذي بناه أن يجعلها إقناعية ويغيّر محلّ التّأثير بالقول من "الانفعالي" إلى "العقلي".

و"الإقناع" كسائر أعمال التّأثير بالقول عموما لا يوفّق المتكلّم دوما إلى تحقيقه لخروجه عن المواضعة وارتهانه بتهيّؤ السّامع خلافا للعمل بالقول الذي يوفّق إلى إنجازه بمراعاة جملة من المواضعات اللّغويّة

(198) ابن رشد : تلخيص الخطابة ... ص 203
(199) المصدر نفسه ص 252
(200) Searle (John r) : Sens et expression
Les éditions de Minuit 1979 pp 40 - 41

والاجتماعيّة. وهذه الخصيصة في الإقناع أشار إليها أرسطو في درج تعريفه للخطابة فممّا قال : «مهمّة [الخطابة] ليست الإقناع بقدر ما هي البحث في كلّ حالة عن الوسائل الموجدة للإقناع. والأمر نفسه ينطبق على سائر الفنون فمثلا ليست مهمّة الطبّ إعادة الصحّة إلى المريض وإنّما فقط بلوغ هذه الغاية قدر المستطاع»(201).

وإنّ مركزيّة عمل الإقناع في الخطابة عنده هي التي جعلته يبحث عن المسالك المختلفة الكفيلة بتحقّق عمل التّأثير بالقول ويقيم نظريّته في الخطابة على أركان القول الثّلاثة قال : «التّصديقات التي يقدّمها القول على ثلاثة أضرب : الأوّل يتوقّف على أخلاق القائل والثّاني على تصيير السّامع في حالة نفسيّة مّا والثّالث على القول نفسه من حيث هو يثبت أو يبدو أنّه يثبت»(202) هي أطراف ثلاثة يبنيها الخطيب بالقول مراعيا في ذلك قاعدة "الموافقة" التي ذكرناها سلفا، موافقة المقول للموضوع، وموافقة خُلق القائل لموضوع المقول وموافقة المقول إليه للاتّجاه المناسب في الإقناع. وإنّ محصّلة التّفاعل بين هذه الأبنية القوليّة الثّلاثة هي التي توفّر - حسب أرسطو- أكبر الحظوظ لتحقّق عمل التّأثير بالقول.

وههنا نقف على خاصّية رئيسيّة في القول الخطبيّ فهو قول لا يقاس التّوفيق فيه بتحقّق "العمل بالقول" (والمقابلة توفيق/عدم توفيق مقابلة أوستينية معتمدة في دراسة "الإنشاء الإيقاعي""Le performatif")(203) بل يقاس بتحقّق عمل التّأثير بالقول وهو عمل أصبحت نسبة تحقّقه في الجمهور تقاس في بعض البلدان بوسائل حديثة في سبر الآراء.

---

(201) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 28
Aristote : La rhétorique (1355b)

(202) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 29
Aristote : La rhétorique (1355b)

(203) Austin (J. L) : Quand dire, c'est faire, Seuil 1970 cf (Deuxième conférence)

واللاّفت للنّظر في الفقرة التي استشهدنا بها أعلاه أنّ أرسطو يعتبر أركان القول الخطبيّ الثّلاثة "تصديقات" (Preuves) فالمقول حجّة والقائل حجّة والمقول إليه حجّة. لكن بين هذه الأركان تراتب فالرّكن الأوّل "عمود" والرّكنان الآخران "حيلة" كما قال ابن سينا في الفقرة التّالية من شرحه على أرسطو : «العمود هو القول الذي يراد به التّصديق بالمطلوب نفسه والحيلة هي قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام خُلق»(204).

والحجاج الخطبيّ - في هذا التّصوّر- هو حجاج تطوى فيه المسافة بين أركان التّقاول جميعا وتقوم فيه الحركة السّاعية إلى تحقّق الإقناع على جوانب متعدّدة بعضها صوريّ (أشكال الاستدلال) وبعضها قيميّ (المواضع الخاصّة) وبعضها الثّالث اجتماعيّ (أخلاق القائل) وبعضها الرّابع نفسيّ اجتماعيّ (انفعالات المقول إليه). ومن هذه الجوانب نتبيّن أنّ القائل في هذا النّمط الحجاجيّ يتورّط ويورّط المقول إليه ونحن نستعمل كلمتي "تورّط" و "توريط" مستبعدين مؤقّتا ما فيهما من معنى تهجينيّ وإنّ التّوريط حاضر في نظرية أرسطو في الجدل أيضا غير أنّ استراتيجيّة إيقاعه تختلف عن الاستراتيجيّة المعروضة في الحجاج الخطبيّ كما سنبيّن في فقرة لاحقة.

المقول الخطبيّ واسطة بين السّامعين والعالم، هو فرع أساسيّ من فروع المحصّلة التي ذكرنا، يمثّل "العمود" في الحجاج إذ يحتجّ فيه للحكم "Jugement" والحكم هو منتهى الخطبة. هو حكم في الموضوع المختلف فيه وعن موقع المقول في الحجاج قال أرسطو : «إنّ الإقناع يحدث عن الكلام نفسه إذا أثبتنا حقيقة أو شبه حقيقة بواسطة حجج مقنعة مناسبة للحالة المطلوبة» (205).

والقائل حجة بخُلقه وليس القائل هو الخطيب بل هو خُلق موسوم اجتماعيّا (وأكاد أقول قناعا كما في التّراجيديا)، يشتقّه الخطيب من

(204) ابن سينا : الخطابة ... ص 12

(205) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 30

Aristote : La rhétorique (1356a)

مواضع المدح وينشئه بقوله لنفسه ويجعل قوله صادرا عنه. وفعل البناء هذا صريح في النّظريّة الأرسطيّة فممّا جاء عن ذلك في كتاب "الخطابة" ما يلي : «هذا الضّرب من الإقناع مثل سائر الضّروب ينبغي أن يحدث عن طريق ما يقوله المتكلّم لا عن طريق ما تظنّه النّاس عن خُلقه قبل أن يتكلّم»[206] والقائل بما هو خلق (Caractère) يكسب القول "مصداقية" ويوفّر في الحركة الحجاجية عنصر "الثّقة". هو عنصر خارج عن الاستدلال لكن له دوره في تحقّق عمل الإقناع. وعن موقع خلق القائل في الحجاج الخطبيّ قال أرسطو : «الخطيب يقنع بالأخلاق إذا كان كلامه يلقى على نحو يجعله خليقا بالثّقة (...) وليس صحيحا - كما يزعم بعض الكتّاب في مقالاتهم عن الخطابة - أنّ الطّيبة الشّخصيّة التي يكشف عنها المتكلّم لا تسهم بشيء في قدرته على الإقناع بل بالعكس ينبغي أن يعدّ خلقه أقوى عناصر الإقناع لديه»[207].

وبالقول يبني الخطيب بحسب ما يريد إحداثه من ردّ فعل نمطا من أنماط الانفعالات النفسيّة الاجتماعيّة (Passions) ويستدرج السّامعين للحلول فيه وبذلك يضع حيادهم بين قوسين إن كانوا محايدين ويجعلهم بحكم ذلك النّمط الانفعاليّ في علاقة معلومة بالموضوع المقول فيه ويوجّه ردّ فعلهم بل يكاد أحيانا يتحكّم فيه. هذه التّهيئة النّفسيّة تكون بمراعاة أركان ثلاثة بنى عليها أرسطو المقالة الثّانية من كتاب "الخطابة" وهي مقالة تناول فيها "خطابة الانفعالات" Rhétorique des passions[208] وفي صدر هذه المقالة قال : «إنّ الانفعالات هي كلّ التّغييرات التي تجعل النّاس يغيّرون رأيهم فيما يتعلّق بأحكامهم (...) وكلّ واحد منها يجب أن ينقسم إلى ثلاثة

---

(206) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 30
Aristote : La rhétorique (1356a)

(207) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 30
Aristote : La rhétorique (1356a)

(208) العبارة لـ "مايار" (Meyer) فقد نشر غالب الفصول من المقالة الثّانية بعنوان :
Aristote : Rhétorique des passions, Ed. Rivages Paris 1989

أقسام مثلا بالنّسبة إلى الغضب : الحالة النّفسيّة التي تجعل النّاس غاضبين والأشخاص الذين يغضب عليهم عادة والظّروف التي ينشأ عنها الغضب»[209].

ففي الخطبة - حسب النّسق الأرسطيّ - طيّ للمسافة بين المقول والقائل والمقول إليه وفي ذلك الطّيّ تورّط وتوريط، وفي الخطبة بناء لحجاج متعدّد الأبعاد، هو بناء تؤخذ فيه ملامح السّامع بعين الاعتبار بالدّرجة الأولى فشكل الاستدلال وأنواع المقدّمات وأنماط الانفعالات تختار بحسب ملامح السّامعين فالانفعالات مثلا تختلف كما بيّن أرسطو بحسب السّنّ كما تختلف بحسب المنزلة الاجتماعيّة. وقاعدة أولويّة السّامع في بناء الحجاج في الخطابة اعتمدها أرسطو في كتابه جميعا وصرّح بها في المقالة الثّالثة. قال : «كلّ شيء في هذه الصّناعة مجعول للتّأثير ومرتّب بحسب السّامع»[210].

أوَ لاَ يمثّل استناد تحقّق الإقناع إلى التّأثير النّقطة التي تهدّد الأولويّة التي أراد أرسطو أن يسندها إلى الإقناع في نظريّته الخطبيّة ؟! أو لم ينكسر ذلك التّوازن لصالح "التّأثير" منذ القرن الأوّل للميلاد ؟

ومهما يكن من أمر فإذا كان "الإقناع" هو المحرّك من نظريّة أرسطو الخطبيّة فههنا محرّك آخر يرتدّ إليه ما قاله في الجدل جميعا وفي هذين المحرّكين اجتمعت الرّوافد الحجاجيّة المختلفة في تصوّره وتنزّل الحجاجيّ في إطاره التّداوليّ.

ففي "المواضع" و"التّبكيتات" درس جنسا حجاجيّا آخر هو "المناقشة الجدليّة" ووصف قواعد بناء هذا الجنس انطلاقا ممّا يحقّقه من وظيفة وممّا

---

(209) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص ص 103 - 104

Aristote : La rhétorique (1378a)

(210) اعتمدنا التّرجمة الفرنسيّة واستبعدنا ترجمة بدوي ففي النّصّ الفرنسيّ جاء ما يلي

"... tout dans cet art est disposé pour l'effet et en vue de l'auditeur" (1404a)

وجاء في ترجمة بدوي ما يلي : «هذه الأمور كلّها هي مجرّد مظهر خارجيّ لاجتذاب السّامع وإبهاجه» ص 194

جاء في كتاب "التّبكيتات السّفسطائيّة" نتبيّن أنّ جنس "المناقشة" عموما كان يستعمل لتحقيق وظائف مختلفة وعن أنواع الاستدلال في المناقشة ووظائفه قال : «هنالك أربعة أجناس من الاستدلال في المناقشة : الاستدلال التّعليمي (Didactique) والاستدلال الجدليّ والاستدلال النّقديّ (Critique) والاستدلال المشاغبيّ (éristique)»[211] أمّا الاستدلال التّعليميّ فيكون من المبادئ الخاصّة بكلّ فرع من فروع المعرفة ولا يأخذ السّائل المقدّمات فيه من المجيب وأمّا الاستدلال الجدليّ فيكون من المشهورات الأكثر رجحانا وتؤخذ فيه المقدّمات من المجيب ويكون الهدف منه نفي "وضع" يحاول المجيب حفظه وأمّا الاستدلال النّقديّ فيكون من مقدّمات يعتبرها المجيب صحيحة وأمّا الاستدلال المشاغبيّ فهو استدلال ظاهريّ لا حقيقيّ. وإذا كان أرسطو في هذه الفقرة قد جمع في النّوع الرّابع بين المشاغبيّ والسّفسطائيّ فإنّه في فقرات أخرى من الكتاب ميّز أحدهما من الآخر[212] فالسّفسطائيّ مقصده من الحجاج الشّهرة والظّهور بمظهر الفيلسوف أمّا المشاغبيّ فمقصده بيان الاقتدار على الحجاج ومجرّد الغلبة وقد يبلغ به الأمر إلى الكشف عن أوراقه والتّحدّي وفي ذلك قال ابن سينا : «إنّما يكون المعاند معاندا إذا كان ظاهر قصده تعجيز الآخر المخاطب وربّما قرن بذلك الاعتراف بأنّ ما يقيسه غير حقّ، لكنّ المخاطب قاصر عن الوقوف على مواضع الحيلة في كلامه»[213].

وإنّ ما عدّده أرسطو من وظائف مختلفة للاستدلال في الأجناس الفرعيّة "للمناقشة" يجعل العلاقات الحجاجيّة بين السّائل والمجيب تختلف من جنس فرعيّ إلى جنس آخر وإلى ذلك أشار في المقالة الثّامنة من "المواضع" قال : «ليس الهدف واحدا بالنّسبة إلى الذين يعلّمون أو يتعلّمون والذين يساهمون في مناقشة جدليّة وهدف هؤلاء يختلف أيضا عن هدف

(211) Aristote : Les réfutations sophistiques (165b)

(212) المصدر نفسه (171b)

(213) ابن سينا : الجدل. تحقيق أحمد فؤاد الاهواني الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة القاهرة 1965 ص 16

الذين يتناقشون على سبيل التّباحث : ذلك أنّ الذي يتعلّم ينبغي عليه دوما أن يضع ما يبدو له صادقا ونحن لا نحاول أبدا أن نعلّمه ما هو خطأ. وفي المناقشة الجدليّة يكون هدف السّائل، خلافا لما سبق، الظّهور بكلّ الوسائل بمظهر من ينجز تبكيتا ويكون هدف المجيب التّظاهر بعدم التّأثّر لذلك»(214).

ولم يهتمّ أرسطو في "المواضع" و"التّبكيتات" إلاّ بـ "المناقشة الجدليّة" و"المناقشة السّفسطائيّة" وهذه الثّانية تقوم - حسب ما ذكر- على الإيهام والمراوغة وتقصد إلى الظّهور بمظهر الأولى لذلك بذل الجهد كلّه في تمييز إحداهما من الأخرى.

و"المناقشة الجدليّة" هي كما ذكرنا في فقرة سابقة رياضة فكريّة كانت تمارس بأثينا، لها قواعد ونوع خاصّ من اللاّعبين وحكم وجمهور وهي أشبه ما تكون برياضة المصارعة وسمة الصّراع. اعتبرها ابن سينا أساسيّة في هذا الجنس الحجاجيّ وعلى أساسها أقام مقابلة حاول أن يرسيها بين مصطلحي "جدل" و"مناظرة" فممّا قال : «إذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل»(215) أمّا "المناظرة" فهي - حسبه - «مشتقّة من النّظر والاعتبار فالغرض فيها المباحثة عن الرّأيين المتقابلين المتكفّلين أعني يتكفّل كلّ واحد منهما واحد من المتخاطبين ليبيّن لكليهما الحقّ منهما فيساعده الثّاني عليه فهذا أيضا غرضهما ليس إلاّ حصول العلم فلا ينتفعان بالذّات إلاّ بما يوقع العلم ويفيده»(216). وواضح أنّ ابن سينا نظر في هذين المصطلحين بحسب ما يستفاد من اشتقاقهما دون التفات إلى ما بين هذه الدّلالة الأصليّة والممارسة من مسافة.

والمهمّ أنّ الصّراع يمثّل العلاقة الحجاجيّة المميّزة "للمناقشة الجدليّة" خلافا للخطبة التي يجهد فيها الخطيب إلى طيّ المسافة بين القائل والمقول إليه كما ذكرنا.

---

(214) Aristote : Les topiques (VIII, 159a)

(215) ابن سينا ، الجدل ... ص 18

(216) المصدر نفسه ص ص 15 - 16

وإنّ المصطلح المحرق في كتابي "المواضع" و"التّبكيتات السّفسطائيّة" هو مصطلح "تبكيت" (Réfutation) ففي الكتاب الأوّل عرض أرسطو قواعد التّبكيت الحقيقيّ وفي الكتاب الثّاني كشف عن قواعد التّبكيت الظّاهريّ. ولقد استعمل في كتاب "الخطابة" أيضا مصطلح "ضمير تبكيتي" وذلك في إشارته إلى الخطب التي تكون حجاجا مضادّا للخطب السّفسطائيّة.

صحيح أنّ مصطلح "تبكيت" جاء في بعض الفقرات القليلة من كتاب "المواضع" في إطار زوج تقابليّ هو "التّبكيت/الإثبات" (Réfutation/ établissement) فالحركة الحجاجيّة في "المناقشة الجدليّة" تختلف بحسب كيف القضيّة التي يختار المجيب في المنطلق حفظها فقد تكون تلك القضية مثبتة أو منفيّة فإذا كانت مثبتة فإنّ السّائل يبني استراتيجية لتبكيتها أي نفيها وإذا كانت منفيّة فإنّه يبني استراتيجيّة لطرح النّفي عنها أي إثباتها. لكنّنا اعتبرنا أنّ المصطلح المحرق في جنس "المناقشة الجدليّة" هو التّبكيت لأنّ أرسطو اهتمّ في الحقيقة بالتّبكيت بالخصوص وقال في صدر المقالة الثّانية من كتاب "المواضع" : «نظرا إلى أنّ الأوضاع التي تقدّم للمناقشة تكون في الغالب مثبتة لا منفيّة فإنّ الجدليّ تكون مهمّته عادة إنجاز تبكيتات»[217].

وههنا إلى جانب مصطلح "التّبكيت" مجموعة من المصطلحات تمثّل الشّبكة التي اشتغل عليها أرسطو في وصف قواعد "المناقشة الجدليّة" فمن المصطلحات التي استعملها لتعيين ما ينجزه السّائل في هذا الجنس الحجاجيّ نذكر ﴿ إلقاء السّؤال الجدليّ - التّوثّق من المجيب - الاستدراج - الإخفاء - دفع المجيب إلى التّسليم له بما يحتاجه من مقدّمات ﴾ وفي هذه القائمة أعمال بالقول وأعمال تأثير بالقول، بعضها مباشر وبعضها الآخر غير مباشر وهي أعمال ينجزها السّائل جميعا بالسّؤال وهو يستغلّ من السّؤال جوانب متعدّدة بحسب مراحل الاستراتيجيّة الحجاجيّة التي يرسمها قبل الشّروع في المناقشة. فهو يحقّق الأعمال المذكورة بصيغة

(217) Aristote : Les topiques (Livre II, 109a)

السّؤال أو بقرب السّؤال أو بعده من القضيّة المتجادل فيها أو موقع السّؤال من مجموع الأسئلة أو الهيئة التي يلقي بها السّؤال. فالسّؤال هو البنية اللّغويّة الأساسيّة المستعملة لأداء أعمال لغويّة مختلفة في هذا الجنس الحجاجيّ. أمّا المصطلحات التي تعيّن الأعمال التي يُسمح للمجيب بإنجازها في أثناء المناقشة فهي « الإجابة بـ "نعم" أو "لا" - الاستفسار - الاعتراض - التّقييم (أي تقييم علاقة ما يطلبه السّائل بالقضيّة المتجادل فيها) ...» وهذه المصطلحات جميعا تعيّن أعمالا بالقول مباشرة. وإنّ الأعمال المذكورة في القائمتين تندرج جميعا في الحركة الحجاجيّة القاصدة إلى "التّبكيت" والتّبكيت مركزيّ في المناقشة الجدليّة كما الإقناع في الخطبة. فما حدّه عند أرسطو ؟ وما دلالته في ضوء التّحليل التّداوليّ ؟

"التّبكيت" (Réfutation) - في المعنى الأرسطيّ - قياس، هو قياس على نتيجة تكون نقيض القضيّة التي يريد المجيب حفظها[218] فهو قياس موسوم حجاجيّا باستعماله في النّقض وبطريقة بنائه. فالسّائل يفحص في ضوء المواضع الجدليّة القضيّة التي يريد المجيب حفظها ثمّ يستعرض إثر ذلك الفحص في حركة عود على بدء أشكال الأقيسة التي يمكن أن تستعمل في نفي تلك القضيّة بحسب كمّها وكيفها ويختار في حجاجه شكلا من تلك الأشكال ويحتفظ بالبقيّة احتياطا. ولو كان تبكيت "الوضع" - كما ينول الشّرّاح من الفلاسفة العرب - يحصل بشكل قياسيّ واحد لما كان للمناقشة الجدليّة معنى باعتبارها رياضة يتنافس فيها المتجادلان في درجة الاقتدار على معرفة أشكال الأقيسة المختلفة ووجوه تصريفها. وفي أثناء المناقشة يحاول السّائل أن يخفي الشّكل الذي اختاره لإنجاز التّبكيت وأن يتسلّم المقدّمات الضّروريّة لعقده ويحاول المجيب من ناحيته أن يكتشف الشّكل الذي اختاره السّائل حتّى لا يسلّم له المقدّمات الضّروريّة لعقده وعدم التّسليم له قواعد تنظّمه بطبيعة الحال وإلاّ تعرقل بناء التّبكيت.

---

(218) "La réfutation est un syllogisme qui établit la contradiction"
Aristote : Les premiers analytiques (Livre II, 66b)

والتّبكيت بما هو قياس يتألّف في شكله الأدنى من مقدّمتين ونتيجة وهذه المكوّنات القليلة تمثّل العمود الفقريّ في جنس "المناقشة الجدليّة" وما سواه فاستراتيجيّة حجاجيّة. فالمقدّمتان تكونان مندسّتين في درج المناقشة ويستحضرهما السّائل في الأخير ليخرج منهما النّتيجة اللاّزمة عنهما. والأمر لا يختلف عن ذلك في بناء "الخطبة" حسب ما يمكن أن نفهم عن أرسطو فالمركز من الخطبة جملة أو جملتان هما "الحكم" أو الأحكام التي يقصد الخطيب إلى بنائها و"الخطابة موضوعها الحكم"[219] كما قال وما سوى ذلك فاستدلال على ذلك الحكم بالضّمائر والأمثلة وتهيئة للسّامع حتّى يتحقّق فعل "الإقناع" (Persuasion).

وإذا فحصنا مفهوم "التّبكيت" في ضوء التّحليل التّداوليّ الحديث - وهو تحليل قائم بروحه في عمق التّناول الأرسطيّ - فإنّنا نتبيّن أنّه يمثّل "العمل بالقول الأكبر" في جنس "المناقشة الجدليّة" (Macro acte illocutoire). هو فعل بالقول يبدأ مع بداية المحاورة ويتمّ تحقّقه في نهايتها بتلفّظ "النّتيجة". فبمجرّد تلفّظ السّائل بالنّتيجة النّافية "للوضع" الذي أراد المجيب حفظه تنتهي "المناقشة".

لكن لمّا كانت "المناقشة الجدليّة" لا تتمّ إلاّ بطرفين السّائل والمجيب "فالتّبكيت" هو حينئذ عمل مزدوج، هو عمل بالقول وعمل تأثير بالقول في آن. وبما أنّ "المناقشة الجدليّة" هي رياضة تشبه المصارعة كما ذكرنا فالمراهنة فيها تدور على منزلة الذّات، ذات السّائل أو ذات المجيب فإذا تمّ التّبكيت انتصر السّائل وانهزم المجيب كما هو الأمر في المقابلات التّلفزيّة التي تدور في بعض البلدان بين المترشّحين للرّئاسة.

وههنا في القواعد المنظّمة للعبة "المناقشة الجدليّة" ما يسمح للمجيب بالمحافظة على ماء الوجه و"الوجه" (La face) مفهوم مهمّ في التّحليل الحجاجيّ الذي أنجزه "قوفمان" (Goffman) فقد اشتغل على الزّوج "أراق

Aristote : La rhétorique (1377b) (219)

ماء الوجه/حفظ ماء الوجه " perdre la face/ gagner la face "(220). فالمجيب لا يسمح له - حسب القواعد التي ذكرها أرسطو - بأن لا يسلّم ما يحتاجه السّائل إذ تتعرقل بذلك اللّعبة ويصبح الجدل "مماحكة" كما قال ابن سينا (Mauvaise chicane) لكن يمكنه - خلافا لما يقوم به الخطيب من تورّط في القول - أن يقيم مسافة بينه وبين المقول ويتفصّى من أبوّته للقول ويعلن أنّه ليس القائل بل مجرّد ناطق باسم طرح من الطّروحات والمقصود بهذه الاستراتيجيّة عرقلة تحقّق عمل التّأثير بالقول ففي هذه الحالة يكونُ هناك تبكيت لكنّ التّبكيت يقع على القول لا المقول إليه. وهذا ما يحدث تماما في لعبة الورق عندنا في تونس حين يقول المنهزم محاولة منه للخروج من وضعه "الكارطة عاكسة" لكن في هذه الحالة يجيب الطّرف المقابل قائلا : «خانها ذراعها قالت سحروني» ويواجه بذلك استراتيجيّة التّفصّي بالكشف عنها.

وممّا قال أرسطو فيما ينبغي أن يراعيه المجيب في ردود فعله عمّا يريد السّائل تسلّمه من مقدّمات : "إذا كانت [المقدّمة] غير ممكنة ولا علاقة لها بالاستدلال فعلى المجيب 'أن يسلّمها لكن عليه أن يلاحظ أنّها غير ممكنة حتّى لا يظهر بمظهر الشّخص السّاذج. وإذا كان لها علاقة بالاستدلال وكانت ممكنة فعليه أن يشير إلى أنّها ممكنة لكن عليه أن يلاحظ أيضا أنّها قريبة جدّا من الوضع المذكور في أوّل [المناقشة] وأنّه إذا سلّمها فإنّ المشكل ينهار. وإذا كانت المقدّمة التي يطلبها السّائل لها علاقة بالاستدلال لكنّها غير ممكنة فعلى السّائل أن يعترف بأنّه إذا سلّمها فإنّ النّتيجة تحصل عنها ولكنّها مقدّمة بسيطة جدّا [لا يمكن] قبولها. وبمراعاة هذه القواعد يُظهر المجيب أنّه غير مسؤول شخصيّا عمّا يحدث له وذلك إذا ارتأى نتائج كلّ نقطة يسلّمها ويُمكّن في الآن نفسه السّائل من ختم [المناقشة] "(221).

---

(220) Moescher (J) : Argumentation et conversation, Hatier : Paris, 1985 p 112.

(221) Aristote : Les topiques (Livre VIII 159b - 160a)

وقال في فقرة أخرى : «دور المجيب أن يعمل بطريقة يجعل بها ما يقوله من العبث وممّا يخالف المشهور لا يبدو صادرا عنه بل ناتجا عن الوضع»[222] ومصطلح الوضع عند الشرّاح من فلاسفة العرب يدلّ على المقدّمة التي يريد المجيب حفظها.

ففي "المناقشة الجدليّة" يدور الحجاج على المقول بالأساس وإذا كان السّائل يسعى إلى توريط المجيب فإنّ "المجيب الجيد" والعبارة لأرسطو يقيم بملاحظاته بين ذاته وما يستدرجه السّائل إلى قوله مسافة. السّائل يستدرجه إلى أن يقول بلسانه ما يستعلمه لنقضه وهو يقول له ما يطلب لكن بطرف اللّسان ويعلن عن ذلك فيفكّ أسباب التورّط أو يوهم بذلك.

والحجاج الجدليّ - خلافا للحجاج الخطبيّ - يقوم على معرفة أنطولوجيّة منطقيّة بالأساس ولا استغلال فيه لمعطيات اجتماعيّة أو معطيات نفسيّة اجتماعيّة إلاّ في النّادر ولكنّه يعتمد "الحيلة" ومدار الحيلة فيه استراتيجيّة المساءلة.

بالتّبكيت تحصل الغلبة لا محالة لكن تتحقّق مع ذلك فائدة معرفيّة إذ يكون الجدليّ بقياسه التّبكيتيّ قد كشف عمّا في القضيّة التي أراد المجيب حفظها من خلل في "الحمل". أمّا "التّبكيت السّفسطائيّ" (Réfutation sophistique) فلا يقصد منه إلاّ الغلبة وتحقيق النّفع بل هو - كما بيّن أرسطو - تبكيت ظاهريّ لا حقيقيّ ينطلي على من كانت ثقافته الجدلية رقيقة لذلك اعتبر أنّ من دور الجدليّ أن يكشف عن تهافت السّفسطائيّة ويحلّ ما فيها من مغالطة بتبكيتات مضادّة.

وفي صدر كتاب "التّبكيتات السّفسطائية" استعرض أرسطو الأهداف الحقيقيّة التي يقصد إليها السّفسطائيّون عند المشاركة في "المناقشة الجدليّة" قائلا : «ينبغي في الأوّل أن نعرف ما هي الأهداف التي يقصد إليها الذين ينازعون ويرومون الغلبة في المناقشات. هي [أهداف] خمسة : التّبكيت،

---

(222) المصدر نفسه (159a)

الايقاع في الخطإ. الدّفع إلى الخروج عن المشهور. إيراد ما يتحيّر فيه المخاطب ويشتبه عليه معناه. من جهة اللّفظ (Solécisme)، الدّفع إلى الكلام الفارغ (أي جعل المخاطب يكرّر الشّيء نفسه مرّات عديدة)،(223).

وتمثّل هذه الأهداف في الحقيقة الهامش الخطير في فضاء استعمال الحجاج حسب توزيع أرسطو للممارسات القوليّة ففي "المواضع" و"الخطابة" استعرض منافع الحجاج في إنتاج المعرفة ومراعاة القيم النّاظمة لحياة النّاس في المدينة، لكنّه في "التّبكيتات" استثار ما نعتبره الهامش الخطير من استعمال الحجاج، هامش الحجاج والعنف.

فالانسان يستعمل الحجاج في الأصل - حسب ما يفهم عن أرسطو - لحلّ ماهو خلافيّ معتمدا في ذلك الاستدلال الحقيقيّ وباحثا عن أقرب الأحكام إلى الحقّ. لكنّ السّفسطائيّ -وهو يمثّل بالنّسبة إلى أرسطو الوجه السّالب والخطير في ممارسة الحجاج - يحوّل الحجاج عن الوجهة التي ذكرنا ويستعمله في تسليط أعتى أنواع العنف على غيره.فهو لا يقصد بحجاجه في الجدل إلى المقول بل يقصد إلى شخص المقول إليه، وهو يوهم بأنّه يحاجّ ويستعمل بكثير من الحذق أغاليط القياس (Paralogisme) ويموّه فيخدع المجيب الرّقيق المعرفة بقواعد الاستدلال الجدليّ ويربكه ويدفعه إلى الهوامش الخطيرة من استعمال القول للنّيل منه والحطّ من شخصه واكتساب شهرة في مقابل ذلك ومكانة في المجتمع. السّفسطائيّ يجعل الطّرف المقابل له في الحجاج ينتج بنفسه لنفسه خطابا من خطابات الإقصاء، يجعله ينتج خطابا متناقضا (أي خارجا عن القانون الأوّل للفكر) أو خطابا مخالفا للمشهور (أي هامشيّا خارجا عن معتقدات الجمهور) أو يجعله يكرّر القول نفسه مرّات (أي خطابا خارجا بفراغه عن جوهر اللّغة).

ولفكّ ثنائيّة الحقيقة والظّاهر في ممارسة الحجاج والكشف عن أساليب الخدعة والتّمويه في بعض استعمالاته أحصى أرسطو "أغاليط

(223) Aristote : Les réfutations sophistiques (165b)

القياس" الممكنة وعرض وجوه حلّها ومصطلحا "أغاليط القياس" و"حلّ أغاليط القياس" الممكنة يبرزان مجالا من مجالات البحث الأرسطيّ في الحجاج فأرسطو قدّم في "المواضع" و"الخطابة" جهازين من القواعد لإنتاج ما اعتبره حجاجا حقيقيّا نافعا وفي "التّبكيتات السّفسطائيّة" اهتمّ بالوجه السّالب - في رأيه - من ممارسة الحجاج فاستعرض القواعد التي تستعمل في إنتاج هذا النّوع الثّاني وعرض قواعد حلّها قاعدة قاعدة وأقام بذلك جهازا لإنتاج حجاج مضادّ.

فإذا كان أفلاطون قد حارب السّفسطائيّين بالكشف عن القيم التي يصدرون عنها في ممارسة الحجاج في المجتمع كما بيّنّا في القسم الأوّل من بحثنا فإنّ أرسطو حاربهم في عقر القول وكشف عن الآليات الحجاجيّة التي يعتمدونها وبها يجعلون القول في المجتمع خداعا وتمويها وعنفا وتحكّما في العقول.

وإنّ ما أنجزه أرسطو من بحث في كتاب "التّبكيتات السّفسطائيّة" يفتح في الحقيقة بابا من الدّرس خارج أحكام القيمة التي انطلق منها المعلّم الأوّل فـ "أغاليط القياس" تستعمل في الكثير من النّوادر لإنتاج الغريب المضحك(224) ولإرباك المشهور بما يخالفه وتستعمل في الحديث اليوميّ الدائر بين النّاس دون أن يكون القصد إيقاع بعضهم ببعض ويستعملها الأطفال في الخطاب عن العالم الذي ينشئون. ويبدو من البحث العميق الذي قدّمه زميلنا محمّد النّويري أنّ الباحثين المحدثين لم يتجاوزوا في هذا المبحث ما قدّمه أرسطو من قواعد ولعلّ الأمر يرجع إلى عدم اهتمامهم بالقدر الكافي بالمسلك المهمّ الذي فتحه المعلّم الأوّل.

ومن فحص أرسطو لـ " أغاليط القياس" تتبيّن على نحو جليّ منزلة اللّغويّ في نظريّته الحجاجيّة فلقد قسم الأغاليط قسمين(225) : أغاليط

---

(224) L'homme cognitif, sous la direction de Annick Wail Barrais, P.U.F, 1993 p 487.

(225) Les réfutations sophistiques (165b)

"في الخطاب" (In Dictione) وأغاليط "خارج الخطاب" (Extra Dictionem)
وفي النّوع الأوّل بيّن وجوه استعمال اللّغة للتّمويه في الحجاج وفي النّوع الثّاني استعرض وجوه استعمال الاستدلال في الخداع ومن اللّغة اهتمّ بالإرباك النّاجّ عن استغلال التّعدّد الدّلاليّ في المفردة خصوصا في المشترك (Homonymie) أو النّاجّ عن النّبر أو شكل اللّفظ أو تقسيم المكوّنات اللّغويّة أو الجمع بينها على أنحاء خادعة في عقد القياسات.

ومن تحليله نتبيّن أنّه لم يهتمّ بدور الدّلالة اللّغويّة في الحجاج وإنّما نظر في علاقة الدّلالة اللّغويّة بالاستدلال فالمستوى الأساسيّ في نظريّته الحجاجية هو الاستدلال، واللّغويّ هو مادّة مساعدة أو معرقلة خادعة. ولقد اهتمّ في "الأرغانون" اهتماما كبيرا "بالمشترك" ولا عجب فالمشترك يختزل ما في اللّغة الطّبيعيّة لثرائها وتعدّد العلاقات الدّلاليّة فيها من خطر على الاستدلال لاقتضائه أحاديّة الدّلالة. ففي "التّحليلات" حذّر من المشترك وبيّن أنّ القضيّة التي يكون أحد حدّيها اسما مشتركا لا تعتبر قضيّة واحدة بل جملة من القضايا يتحدّد عددها بعدد دلالات الاسم المشترك وفي مقابل المشترك اهتمّ في دراسته للقضيّة بعلاقة دلالية أخرى هي التّرادف وذكر القواعد التي بها نعرف المركّب الذي تكون له في القضيّة قوّة الاسم الواحد وفي "التّبكيتات" ذكر وجوه استغلال السّفسطائيّين للعلاقات الدّلاليّة المختلفة في اللّغة في إنتاج حجاجهم. ولئن اهتمّ "بالمشترك" بالدّرجة الأولى فإنه اهتمّ كذلك في الجدل بعلاقات دلاليّة أخرى تتجسّم في "الاستعارة" و"الغريب". وحذّر من استعمالها في التّعريفات بالخصوص.

فأرسطو لم يدرس اللّغويّ بما هو بنية لها قواعدها الخاصّة في بناء الحجاج بل درسه في علاقته بالاستدلال ويتّسم موقفه من اللّغة بالحذر عموما وهو حذر يتجاوز مسألة استعمال اللّغة في المنطق إلى استعمالها في استكناه الوجود عموما.

ولقد لاحظنا أنّ موقفه من اللّغة كموقف كبار الشّعراء وكبار الشّعراء يحلمون بتجاوز اللّغة أو الخروج منها فممّا قال "أوبنك" في تلخيص موقف أرسطو من اللّغة : «تجربة النّاس كما يتمّ تبليغها في حواراتهم وتنظيمها في لغتهم هي تقريب لكنّها تقريب فحسب بالنّظر إلى ما يمكن أن نتعلّمه من طبيعة الأشياء فاللّغة تفتح مسلكا واتّجاها في البحث، هي تشير إلى جهة البحث عن الأشياء لكنّها لا تبلغ تلك الجهة أبدا» (226).

وفي "التّبكيتات السّفسطائيّة" قال أرسطو : «الخطأ يحدث حين نفحص مشكلا مع أناس آخرين أكثر من حدوثه حين نفحص المشكل بأنفسنا لأنّ الفحص الذي يكون مع الآخرين يتمّ بالأقاويل في حين يكون الفحص الشّخصيّ بالنّظر في الشّيء نفسه بالدّرجة الأولى»(227).

وصاحب هذا الرّأي لا يمكن أن تكون اللّغة مركزيّة في نظريّته الحجاجيّة بما قامت عليه من مقصد الاقتراب من الحقّ بالاستدلال وإن كان في عمق اشتغاله بالجانب "التّحليلي" في المنطق إنّما اشتغل على اللّغة.

* * *

بيّنا فيما سبق حينئذ أنّ "الإقناع" و"التّبكيت" مفهومان محرقان في نظريّة الحجاج الأرسطيّ فالأوّل هو عمل التّأثير بالقول الأكبر في جنس "الخطبة" والثّاني هو عمل أكبر مزدوج في جنس "المناقشة الجدليّة" هو عمل بالقول وعمل تأثير بالقول في آن.

أمّا "الحجاج" فهو مصطلح غير محوريّ في شبكة المصطلحات الأرسطيّة وإن كان محوريّا في النّظريّة التي تقوم عليها تلك الشّبكة، استعمله أرسطو في دَرَج التّحليل ولم يستعمله في الأزواج المتقابلة التي اعتمدها في تصنيف الأقاويل.

---

(226) Aubenque : Le problème de l'être chez Aristote... p 114

(227) Aristote : Les réfutations sophistiques (169a)

وإنّ كلمة "حجاج" - خلافا لكلمتي "إقناع" و"تبكيت"- تدلّ على العمليّة القوليّة لا منتهاها وهذا يشير إلى المنزلة التي تقع هذه الكلمة فيها. فـ "الحجاج" يمثّل بما فيه من قصديّة وما يقتضيه من أبنية ومواضعات رأس جدول من الجداول الجامعة في الأعمال بالقول، هو من جنس الأعمال بالقول التي يراد بها أن يكون الكون موافقا للقول وهو بما هو عمل بالقول جامع لا يحقّق لذاته فنحن لا نحاجّ للمحاجّة (وإن كان هذا ممكنا وواقعا لكنّه ظاهرة تعتبر سلبيّة فقد سمّاه أرسطو "مشاغبة") بل نحقّق بعمل الحجاج أعمالا بالقول عديدة منها "الإقناع" و"التّبكيت" وغيرهما ...

* * *

الوحدات الحجاجيّة :

الحجاج الجدليّ هو - حسب ما يفهم من كتاب "المواضع"- ثمرة الصّناعة. "فالسّائل" يعتمد في بناء هذا النّمط الحجاجيّ ما ينتجه بنفسه فتصديقاته جميعا صناعيّة أمّا الحجاج الخطبيّ فيعتمد فيه الخطيب لطبيعة الميدان الذي يمارس فيه "تصديقات صناعيّة" (Preuves techniques) و"تصديقات غير صناعيّة" (Preuves extra techniques). النّوع الأوّل ينشئه الخطيب باجتهاده وفيه يظهر ابتكاره، أمّا النّوع الثّاني فيكون متوفّرا قبليّا ويمكن للخطيب أن يستغلّه بحسب حاجته وأن يوجّهه بحسب الهدف الذي يقصد إليه، وحديث أرسطو المطوّل في أنحاء التّوجيه الممكنة للتّصديقات غير الصّناعية يستثير سؤال الحدود التي لامسها في خطابته وهذا أمر نتناوله لاحقا.

"التّصديقات غير الصّناعية" تستخدم بالأساس في مجال القضاء - وهي تستخدم وحدها في القضاء عند المسلمين حسب ما ذكر ابن رشد في فقرة أوردناها فيما سبق - ويمكن لهذه التّصديقات أن تستخدم أيضا في المشاورة ولقد أحصى أرسطو أصناف هذه التّصديقات في قوله :

«هذه التّصديقات عددها خمسة : القوانين والشّهود والعقود والعذاب والأيمان»[228].

ويمكن للخطيب أن يستعمل حينئذ هذه التّصديقات في الخطبة المشاجريّة وفي الخطبة المشاوريّة لكنّ النّوع الأوّل من التّصديقات يبقى هو الأهمّ حسب أرسطو وبتتبّع مستويات تحليله للحجاج المنتج بالقول أي الحجاج الصّناعيّ في "المواضع" و"التّبكيتات" و"الخطابة" تتبيّن أنّه اشتغل على وحدتين حجاجيتين : وحدة حجاجية دنيا ووحدة حجاجيّة كبرى.

أ ـ الوحدة الحجاجيّة الدّنيا :

درس أرسطو الحجاج بما هو نمط من نمطين في الاستدلال واعتبر لذلك أنّ الحجاج يستعمل فيه الشّكلان الاستدلاليّان الجامعان أي القياس والاستقراء ولا شيء في الحجاج يقع خارج هذين الشّكلين في تصوّره. وفي الاستدلال بشكليه بنية دنيا واحدة تتكوّن من ثلاثة أركان هي المقدّمات وعلاقة الاستنباط (Inférence) والنّتيجة وعلى هذه البنية المنطقيّة الجامعة يقوم حسب أرسطو البرهان والحجاج فالبرهان والحجاج عنده نمطان من الاستدلال لا يختلفان في الصّورة بل يختلفان في المادّة كما سبق أن بيّنا.

وههنا عند ابن رشد فقرة مهمّة تجاوز فيها الشّكلين الاستدلاليّين إلى شكل لهما جامع قال : «ومن أجل أن المشير إنّما غرضه المقدّم في فكره هو أن يشير بالشّيء النّافع الذي تلزم عنه واحدة واحدة من هذه الغايات وذلك أنّ هذه الغايات هي أوّل الفكرة وآخر العمل والأشياء النّافعة هي آخر الفكرة وأوّل العمل وأعني بأوّل الفكر النّتيجة وبآخر الفكر المقدّمات»[229].

---

(228) ارسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص 93
Aristote : La rhétorique(Livre I chap XV : Des preuves indépendantes de l'art)
(229) ابن رشد : تلخيص الخطابة ... ص 49

والأمـر الذي لفت نظرنا عند قراءة بعض ما كتب أصحاب نظريّات الحجاج في عصرنا أنّهم اشتغلوا جميعا ببنية حجاجيّة دنيا واحدة لا تختلف في شكلها عن بنية الاستدلال وإن حذّر بعضهم من الخلط بين الحجاج و"الاستدلال" (أو الاستنباط) (Inférence)[230].

ويمكن أن نقول على نحو مقارب إنّ البنية الحجاجيّة الدّنيا التي يشترك المحدثون في الاشتغال عليها تتكوّن من أركان ثلاثة : معطى (م) ونتيجة (ن) وعلاقة موجّهة (ع) ويمكن أن نرمز إليها بالشكل : [م ن] غير أنّهم اختلفوا في المستوى الذي يتنزّل فيه "التّوجيه الحجاجي" (Orientation argumentative) وهذا المصطلح هو المفهوم الرّئيس في الدّراسات الحجاجيّة الحديثة وبعضهم نزّل هذا التّوجيه في المستوى الاستدلاليّ المنطقيّ وواصل بذلك أفقا في البحث فتحه أرسطو وبعضهم الآخر نزّله في مستويات أخرى وفتح بذلك آفاقا أخرى في دراسة الحجاج.

ومهما يكن من أمر فالقياس والاستقراء هما الصّورتان اللّتان تتحقّق بهما الوحدات الحجاجيّة الدّنيا في النّظريّة الأرسطيّة ففي الجدل قياس جدليّ (Syllogisme dialectique) وهو قياس تبكيت في الغالب (Syllogisme réfutatif) وفيه استقراء جدليّ وفي الخطابة قياس خطبيّ (Syllogisme oratoire) أو ضمير (Enthymème) وفيها "مثل" (Exemple) و"المثل نوع من الاستقراء"[231] على حدّ قول أرسطو (Induction oratoire).

فالتّبكيت والاستقراء الجدليّ والضّمير والمثال هي وحدات حجاجيّة دنيا في النّظريّة الأرسطيّة ونحن نعتبرها وحدات حجاجيّة ولا نعتبرها أشكالا استدلاليّة لأنّ المصطلحات التي ذكرنا تشير إلى الصّورة والمادّة جميعا.

ولقد حلّل أرسطو هذه الوحدات في الكتب الثّلاثة التي تناول فيها مسألة الحجاج وجاء تحليله في فقرات طويلة ومتفرّقة وكان الخيط

---

(230) Anscombre (J. C.) et Ducrot (O) : l'argumentation dans la langue Margada 1988 PP 11-14

(231) Aristote : La rhétorique (1393a)

الخفيّ الواصل بين جوانب تحليله لهذه الوحدات هو خيط الوصل بين صورة القول ومادّته من ناحية وعملي "الإقناع" و"التّبكيت" من ناحية أخرى.

فالمقدّمات هي المضطلعة عموما بتحقّق علاقة اللّزوم في الاستدلال ومفهوم اللّزوم يستحضر في ذهننا المفهوم الرّئيس في الدّراسات الحجاجية الحديثة ونقصد مفهوم "الاتّجاه الحجاجيّ" وإن كان مختلفا عنه. ودون اللّزوم لا يكون برهان في العلم ولا يكون حجاج فيما سوى العلم وإنّ الذي يقوم به اللّزوم في البرهان هو المقدّمات في ذاتها بما فيها من علاقة حمليّة أولى وضروريّة أمّا علاقة اللّزوم في الحجاج - وإن كانت علاقة غير اضطراريّة قابلة للنّقض - فلا تستند إلى المقدّمات في ذاتها وإنّما لها سند آخر، سند لا تقوم بدونه حركة الحجاج.

ولقد اهتمّ أرسطو بمادّة المقدّمات في الحجاج الجدليّ وفي الحجاج الخطبيّ وكشف بذلك عن وجه إسهام المادّة في بناء حركة "اللّزوم" في الحجاج.

وبين موادّ مقدّمات الجدل الحجاجيّ وموادّ مقدّمات الجدل الخطبيّ اختلاف فـ"المقدّمة الجدليّة" (Prémisse dialectique) مادّتها "المشهورات" (Endoxa أو Idées admises) والمشهورات موادّ لا تكتسب قيمتها من ذاتها خلافا للموادّ البرهانيّة وإنّما تكتسبها من خارج ذاتها، من سلطة المشهور. وبهذه السّلطة لا بالمادّة في ذاتها ينبني اللّزوم في هذا النّوع من الحجاج ويتحقّق الانتقال من المقدّمات إلى النّتائج، وعن هذه السّلطة لا يمكن أن يخرج "المجيب" في الجدل(232) أو يستند إلى سلطة مشهور آخر

(232) قال "برنشفيغ" في مقدّمته لكتاب "المواضع" :

"Aristote distingue, dans les chapitres I,10 et I,14 diverses espèces de prémisses dialectiques ; leur caractère commun est de pouvoir se prévaloir, directement ou indirectement, d'une autorité collective qu'il n'est pas au pouvoir d'un individu de récuser sans risque" (Introduction p,XXXVII),
Aristote : Topiques, Les belles lettres : Paris 1967.

وللمشهورات دوائر كثيرة فصّل أرسطو القول فيها : «المقدّمة الجدليّة هي صياغة استفهاميّة لمشهور من المشهورات والمشهور قد يكون مشهورا عند النّاس جميعا أو عند أكثرهم أو عند المستنيرين منهم[233] والمشهور قد يكون مشهورا عند المستنيرين كافّة أو عند أكثرهم أو عند مشاهيرهم (...) ومن المقدّمات الجدليّة أيضا الأقوال التي تشبه المشهورات والأقوال التي تخالف المشهورات بشرط أن تكون منفيّة ومن المشهورات كذلك الآراء الموافقة للعلوم والتّقنيات»[234].

فالمشهورات بما هي سلطة تمثّل مستند حركة اللّزوم في الحجاج لكنّها تمثّل في الآن نفسه موطن الضّعف في تلك الحركة فالمشهورات في الأمر الواحد قد تكون متقابلة والمشهورات قد تكون مختلفة قوّة وضعفا. ونظرا إلى أنّه ليس لها في ذاتها ما يميّزها عن سائر القضايا الواقعة في مجال الممكن فإنّ الجدليّ لا يستطيع أحيانا أن يميّز المشهور من غير المشهور لذلك دعاه أرسطو إلى جمع المشهورات وتكوين ثبت فيها (Répertoire) والحجاج الجدليّ يقتضي حسبه توفّر مدخلين اثنين : ثبت في المشهورات وشبكة المواضع وقد وفّر في كتاب "المواضع" هذه الشّبكة ودعا إلى تكوين ذلك الثّبت[235].

أمّا مادّة المقدّمات في القياس الخطبيّ فأربعة أنواع قال أرسطو مادّة الضّمائر تستمدّ من أربعة مصادر : الاحتمالات والأمثلة والعلامات

---

(233) وفي خصوص "المشهورات" المأخوذة عن "الحكماء" نبّه "أوبنك" إلى ما يلي :

"Quand donc Aristote invoque l'autorité des sages pour définir la probabilité de la thèse dialectique, il ne pense pas à un caractère intrinsèque de la sagesse (...) la sagesse ici invoquée (et ceci suffirait à la distinguer de la science) se recommande moins par elle-même, par sa pénétration ou son pouvoir de connaître que par sa notoriété. Le sage, c'est celui que nous reconnaissons tous pour tel : il est ici invoqué moins pour ce qu'il est que pour ce qu'il représente; sa sagesse est moins la sienne propre que celle des nations"

Aubenque : Le problème de l'être chez Aristote...p 259.

(234) Aristote : Les topiques Livre I, (103b)

(235) Aristote : Les topiques Livre I, (105a)

الضّرورية والعلامات العادية.[236] وبين هذه المواد والإقناع صلة لكنّها صلة غير التي ذكرنا في المقدّمات الجدليّة.

ويمكن أن نقسّم المواد الأربع التي ذكرها أرسطو قسمين : قسما أوّل العلاقة بين المحمول والموضوع فيه ضروريّة وقسما ثانيا العلاقة فيه بينهما محتملة وفي القسم الأوّل تندرج العلامات الضّروريّة (Signes nécessaires) وفي القسم الثّاني تندرج سائر المواد الأخرى.

أمّا العلامة الضّروريّة فمثالها المقدّمة الكبرى المضمرة في الضّميرين التّاليين : «هذه المرأة ولدت لأنّها ذات لبن» و «هذا الرّجل مريض لأنّه محموم» فالعلاقة بين الدّال والمدلول في العلامة المستعملة مقدّمة كبرى في المثالين المذكورين هي علاقة ضروريّة وهذه الصّفة في المادّة هي التي تنبني عليها حركة اللّزوم في الحجاج الخطبيّ إذا استعمل فيه هذا النّوع من المقدّمات.

أمّا بقيّة المواد أي الاحتمالات والأمثلة والعلامات العاديّة فهي الأكثر استعمالا في الخطابة وفي ذلك قال أرسطو : «من البيّن أنّ المادّة التي منها تستمدّ الضّمائر ستكون أحيانا ضروريّة لكنّها في الغالب صادقة صدقا على العموم.»[237] والصّفة المميّزة للنّوع الثّاني من المقدّمات هي صفة "الاحتمال" (La vraisemblance) والاحتمال مفهوم رئيسيّ في المقدّمات الخطبيّة عند أرسطو كما المشهورات في المقدّمات الجدلية. فما المحتمل ؟

المحتمل ليس حكمَ قيمة ثالثا يقع بين حكمي الصّدق والكذب فهو يختلف عن "الممكن" وإن خلط بعض النّاس بينهما فالممكن (Probable) كما ذكر أرسطو في كتاب العبارة هو جهة (Mode) تكون معها صورة وجود المحمول للموضوع واقعة بين الإثبات والسّلب في آن واحد فهو نوع من

---

(236) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 188
Aristote : La rhétorique (1402b)

(237) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 33
Aristote : la rhétorique (1357 a)

حكم القيمة الاحتياطي إن جاز القول. أمّا المحتمل - خلافا لحكمي الصّدق والكذب وللممكن - فهو حكم بصدق وجود المحمول للموضوع مع ترك هامش من عدم التّوثّق ويقابله غير المحتمل وغير المحتمل هو حكم بكذب وجود المحمول للموضوع مع ترك هامش من عدم التّوثّق(238).

ولقد عرّف أرسطو المحتمل في الباب الثّاني من كتاب الخطابة قائلا : « ماهو محتمل هو ما يقع عموما (...) وعلاقته بما هو محتمل تجاهه هي علاقة الكلّيّ بالجزئيّ»(239) وهذه العلاقة التي ذكرها في القسم الثّاني من تعريفه هي التي تبني حركة اللّزوم في الحجاج الخطبيّ.

وهكذا فإنّ مادّة المقدّمات في الجدل وفي الخطابة تسهم في بناء حركة اللّزوم في الحجاج وهي حركة لا يقوم بدونها حجاج : المقدّمات الجدليّة تسهم في بناء حركة اللّزوم بسلطة "المشهورات" والمقدّمات الخطبيّة تسهم في بناء حركة اللّزوم بسلطة "الضّروري" أحيانا وسلطة "المحتمل" في الكثير. ولمّا كان في صفة "المحتمل" هامش من عدم التّوثّق فإنّ الضمير الواحد لا ينهض ببناء حركة اللّزوم لذلك يستعمل الخطيب جملة من الضّمائر يجعل بعضها يسند بعضا ويدعم ذلك جميعا بأمثلة أو أمثال وحكم. أمّا "المناقشة الجدليّة" فيقوم التّبكيت فيها عند الاستقصاء على قياس تبكيتيّ واحد تكون وحداته منتثرة في أثناء المناقشة ويجمعها الجدليّ في الأخير "للتّبكيت".

فالمادّة في الوحدات الحجاجيّة التي ذكرنا تسهم في بناء حركة اللّزوم حينئذ والصّورة أيضا تسهم في بناء تلك الحركة وإن كان إسهام الصّورة في الجدل يختلف عن جانب إسهامها في الخطابة.

فالوحدة الحجاجيّة الدّنيا التي يستعملها الجدليّ هي "التّبكيت" بالأساس أمّا "الاستقراء الجدليّ" فلم يذكره أرسطو في كتاب "المواضع" إلاّ

(238) Art : "le probable" in Dictionnaire de la philosophie P.U.F.

(239) ارسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 33- 34

Aristote : La rhétorique (1357a)

باعتباره معاضدا للتّبكيت أو باعتباره مستخدما في جدل العوامّ[240].
و"التّبكيت" أو "القياس التّبكيتيّ" هو في صورته قياس تامّ لا يضع "السّائل" مقدّماته بنفسه وإن كان يستحضرها في استراتيجيته على نحو قبليّ بل يستدرج المجيب إلى أن يسلّمها له وفي عقد "التّبكيت" يراعي "السّائل" بدقّة قواعد عقد القياس. فصورة القياس التّبكيتيّ مُلزمة أي مسهمة في بناء حركة اللّزوم باكتمال أركانها وعقدها بحسب قواعد الصّناعة من ناحية، وهي ملزمة بطريقة بنائها من ناحية أخرى فالمقدّمات فيها متسلّمة من المجيب نفسه وههنا الوجه الأساسيّ في استراتيجية التّوريط في هذا النّوع من الحجاج.

و"الضّمير"[241] هو الوحدة الحجاجيّة الأساسيّة في الخطابة حسب أرسطو. أمّا المثال فيعتمد كلّما أعوز الضّمير الخطيب أو احتاج إلى دعم، قال أرسطو « فإن لم توجد لدينا ضمائر فيجب أن نستعمل الأمثلة براهين لأنّ الإقناع يتمّ بها، لكن إن وجدت لدينا فلا بدّ من استعمال الأمثلة كبيّنة وكنوع من الخاتمة للضّمائر»[242].

و"الصّورة" (Forme) في الضّمير وفي المثال تسهم في بناء حركة اللّزوم الضّروريّة في الحجاج. فالضّمير قياس أضمرت إحدى مقدّمتيه والإضمار هو المسهم في بناء حركة اللّزوم في الحجاج الخطبيّ لأحد

(240) قال ارسطو في "المواضع" :
"Il faut, dans les discussions dialectiques, se servir du syllogisme plutôt avec les dialecticiens qu'avec le vulgaire; au contraire, c'est plutôt l'induction qu'il faut employer avec le vulgaire" Topiques Livre VIII, (157a)

(241) استعمل ابن سينا مصطلحي "تفكير" و"ضمير" قال : «التّفكير هو الضّمير بعينه في الموضوع ولكن من حيث اعتباره بالحدّ الأوسط فإنّه من حيث اخذ فيه وسط إنّما يقتضيه الفكر هو تفكير. ومن حيث فيه نقصان مقدّمة هو ضمير. ليكون التّفكير والضّمير واحدا بالموضوع». الخطابة ص ص 35-36 وذكر "لالند" (Lalande) في معجمه أن كلمة "Entymème" كانت تستعمل في اللّغة اليوميّة عند الإغريق بمعنى استدلال وتفكير.

(242) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 157
Aristote : La rhétorique (1394a)

سببين : تغييب المشكليّ إن كان أو موافقة الصّورة في الضّمير باختزالها لصورة بناء القياس المعهودة عند جمهور النّاس. فلو وقع بناء أقيسة تامّة في الخطابة وهي "فحص جمهوري"[243] كما يقول ابن رشد "فإنّ بعضها صعب متابعته بسبب طوله (...) وبعضها الآخر غير مقنع لأنّه لا يستند إلى ما هو مقرّ به أو محتمل"[244].

فإذا كان يمكن لإحدى المقدّمتين، الكبرى أو الصّغرى، أن تعرقل انبناء حركة اللّزوم بما فيها من حمل مشكليّ فإنّها تضمر ولقد اهتمّ الفارابي أكثر من أرسطو نفسه بهذه المسألة وعرض قاعدة الحذف التي ذكرنا واستعرض أشكال الضّمائر المختلفة من ضمير حمليّ بسيط وضمير حمليّ مركّب وضمير شرطيّ متّصل وضمير شرطيّ منفصل وعيّن في ضوء تلك القاعدة المقدّمة التي ينبغي أن تضمر في كلّ شكل منها[245].

وقد لايقع الإضمار لإقصاء المشكليّ كما ذكرنا فبعض المقدّمات في الضّمير تكون العلاقة الحمليّة فيها ضروريّة وفي هذه الحالة يقع الإضمار لمراعاة صور بناء الاستدلال في "الخطاب العاميّ" كما يقول ابن سينا[246]. وهذه المسألة وضّحها ابن رشد في قوله «إنّ التّرتيب

(243) ابن رشد : تلخيص الخطابة ... ص 22

(244) Aristote : La rhétorique (1357a)

(245) قال الفارابي : «الضّمائر تقنع بصورها وتقنع بموادّها. وإنّما تصير مقنعة بأن يبقى فيها موضع عناد ومتى لم يكن فيها موضع عناد خرجت من حدّ المقنع ورتبته إلى رتبة اليقين وحدّه (...) وبالجملة إنّما يحذف ما إذا اظهر وصرّح به احتيج في تصحيح أمره الذي به يصحّ التأليف إلى صناعة منطقيّة. ليصحّ بها التّأليف، لا ما لم يحذف إلاّ للاختصار ولئلاّ يطول القول فقط. فلذلك صار السّبب في أن كانت الكبرى في الشّكل الأوّل من الأشكال الحمليّة التي سبيلها أن تحذف. وكانت الصّغرى في الشّرطيّ المتّصل التي سبيلها أن تحذف شيئا واحدا بعينه».
Al - Fàràbi : Deux ouvrages inédits sur la rhétorique ... p 89 et p 97

(246) قال ابن سينا : «قد تحذف [المقدّمة] أيضا لئلاّ يكون البيان منطقيّا فإنّ الخطيب إذا نسب إلى مخاطبة منطقيّة او كلاميّة، توهّم انّ اقتداره لصناعة أخرى وأنّه يغلب لفضل قوّته في المنطق لا لفضل إصابته فالأولى به أن يخاطب خطابا عاميّا». الخطابة ص ص 36- 37

الصّناعيّ يقتضي أن يصرّح فيه بجميع المقدّمات الضّروريّة في بيان المطلوب والجمهور لا يستطيعون أن يفهموا لزوم النّتيجة التي تلزم عن مقدّمات كثيرة وأيضا فإنّهم لا يباعدون بين النّتيجة والشّيء الذي يلزم عنه النّتيجة أعني أنّهم لا يصرّحون في المقاييس بالمقدّمتين جميعا مع النّتيجة بل يأتون بمقدّمة واحدة ثمّ يردفونها بالنّتيجة مثل ذلك أنّهم يقولون : « هذا يدور باللّيل فهو لصّ ولا يقولون : كلّ من يدور باللّيل فهو لصّ وهي المقدّمة الكبرى»(247).

"فالتّبكيت" و"الضمير" يسهمان حينئذ بمادّتيهما وصورتيهما جميعا في بناء حركة اللّزوم في الحجاج.

أمّا "المثال" (Exemple) وهو وحدة حجاجيّة دنيا مستعملة في الخطابة فهو يسهم بمادّته أحيانا وبصورته دوما في انبناء حركة اللّزوم. هو عند أرسطو نوعان : نوع يقوم على رواية أحداث وقعت ونوع هو من اختراع الانسان(248). وهذه الأنواع جميعا ماكان منها واقعيّا وماكان منها تخييليّا تقوم على المشابهة أو المماثلة (Analogie) وهي مسلك من المسالك التي يعتمدها الانسان في البحث ويستند إليها عموما في الحكم فالمشابهة بماهي صفة الصّورة في هذه الوحدة الحجاجيّة الدّنيا تسهم في انبناء حركة اللّزوم وينضاف إلى علاقة المشابهة أمران آخران فالمثال عموما يعتبر في صورته "شهادة" والمثال المشتقّ من التّاريخ يستند إلى قاعدة منتشرة عند النّاس مقتضاها أنّ "المتوقّعات يشبهن الماضيات" على حدّ قول أرسطو. فهذان الجانبان يدعمان المشابهة في إنشاء حركة اللّزوم الحجاجيّ.

ب - الوحدة الحجاجيّة الكبرى :

الوحدات الحجاجية الدّنيا التي ذكرنا هي الأساس في بناء الحجاج عند أرسطو، لكنّها لا تستعمل منفردة في الغالب بل تندرج في وحدات

---

247 - ابن رشد ، تلخيص الخطابة ... ص ص 20-21

248 - استعمل ابن رشد كلمة "مثال" في مقابل (Exemple) واستعمل "مثل" و"كلام" في مقابل (Parabole) و (Récit). تلخيص الخطابة ص ص 212-214

حجاجيّة كبرى حيث تنضاف إليها مقدّمات عديدة ومتنوّعة تضطلع بوظائف مختلفة وهي على اختلافها تساعد على تحقّق حركة الحجاج في الوحدة الكبرى. وكنّا أشرنا إلى أنّ الوحدتين الحجاجيّتين الكبريين اللّتين اهتمّ بهما أرسطو هما "المناقشة الجدليّة" و"الخطبة" على أنّه أشار إلى وحدات حجاجيّة كبرى أخرى دون أن يقف عندها.

الأقاويل الحجاجيّة : زاوية التّناول

صناعة القول كانت مشغلا من مشاغل كبار الفلاسفة الإغريق فأفلاطون أرسى قواعد إنتاج القول الجدليّ واقترح في "فيدر" مشروعا في صناعة الخطابة وإن لم ينجزه وأرسطو بنى في "المواضع" و"التّبكيتات" و"الخطابة" صناعة أراد بها أن يوجّه إنتاج الأقاويل الحجاجيّة في عصره. فالصّناعة (Techné) هي الزّاوية التي اعتمدها أرسطو في درس القول الحجاجيّ وعليها قامت المفاصل الكبرى من كتبه المذكورة أعلاه.

ولئن استعمل أرسطو كلمة "صناعة" في وسم كتاب "الخطابة" فإنّه استعمل كلمة "طريقة" (Méthode) في تقديمه لموضوع كتاب "المواضع" ومع ذلك فنحن على رأي ابن سينا والفارابي وابن رشد في اعتبارهم كتاب "المواضع" كتابا في صناعة الجدل. ومن أظهر الأدلّة على ما نذهب إليه بنية الكتاب نفسها وما صرّح به أرسطو في خاتمة "التّبكيتات" وهي خاتمة تتعلّق "بالتّبكيتات" و"المواضع" جميعا كما سبق أن ذكرنا. فقد قال متحدّثا عمّن سبقه في تعليم الجدل : «ماكانوا يعلّمون الواحد من النّاس صناعة عمل الأحذية ولا معرفة سبل الحصول على أشياء من هذا النّوع بل كانوا يقتصرون على توفير أحذية متنوّعة ويقدّمون بذلك عونا عمليّا لكنهّم لا ينقلون إليه صناعة»(249).

وعرّف أرسطو "الصّناعة" في كتابي "الأخلاق النّيكوماخيّة" و"الفيزياء" بأنّها ملكة الإبداع وفعل إنشاء الأثر (L'oeuvre) واعتبر أن

---

(249) Aristote : Les réfutations sophistiques (184a)

الانسان يتميّز بها في إبداعه لصدوره عن الإرادة من حدث الخلق في الطّبيعة[250]. والصّناعة عنده هي جماع القواعد التي بها يقتدر الانسان على الإنشاء، إنشاء القول أو غيره.

وهذه الزّاوية في التّناول تتجلّى في تعريفه "للجدل" و"الخطابة" ففي الفقرة الأولى من كتاب "المواضع" قال : «إنّ قصدنا في هذا الكتاب أن نستنبط طريقة يتهيّأ لنا بها أن نعمل من مقدّمات مشهورة قياسا في كلّ مسألة تقصد، وأن نكون - إذا أجبنا جوابا - لم نأت فيه بشيء مضادّ»[251]. وقال في تعريف الخطابة : «يمكن أن نحدّ الخطابة بأنّها [ملكة] الكشف عن الطّرق الممكنة للإقناع في أيّ موضوع كان»[252].

وهذه الزّاوية التي اعتمدها في دراسة القول الحجاجيّ جعلته يهتمّ بقواعد الإنتاج لابالمنتوج وجعلت كتابي "المواضع" و"الخطابة" بمثابة جهازين لإنتاج الأقاويل الحجاجيّة وجعلت كتاب "التّبكيتات" بما فيه من قواعد "حلّ" أغاليط القياس بمثابة جهاز لإنتاج أقاويل جدليّة مضادّة.

وإنّ قواعد إنتاج الأقاويل الحجاجيّة تستند بالضّرورة إلى نظريّة في القول بما هو وحدة لغويّة كبرى كما تستند إلى نظريّة في جنس القول بما هو جملة من القواعد البنائيّة الرّاسخة في التّاريخ وهذه جوانب حاضرة في نسيج التّحليل الأرسطيّ لكنّها تتجاوز حدود بحثنا ونحن نتعرّض فيما يلي إلى ما يهمّ الحجاج منها.

فقد اهتمّ أرسطو في إطار الكشف عن صناعة القول (أو قواعد إنتاجه) بالقوّة الكلّية النّاظمة التي تجعل الكلام قولا كما اهتمّ بركني التّقاول وحضورهما في القول واهتمّ بمراحل الإنشاء والقواعد الخاصّة بكلّ مرحلة.

---

(250) Art : technique in Ency. Universalis

(251) Aristote : Les Topiques livre I, (100 a 18)

(252) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 28

Aristote : La rhétorique (1355b)

أ - القوّة النّاظمة للقول :

قال أرسطو في كتاب "العبارة" : " أمّا سائر الأقاويل كلّها فتصير واحدا برباط يربطها"[253] واستعرض الفارابي في شرحه لهذه الجملة أنحاء الرّبط في الجملة وفي مجموعة الجمل وفي القول معتمدا في الكثير من ذلك ماجاء متفرّقا في "الأرغانون" وممّا قال في خصوص القول : «والثّالث أن تكون أقاويل كثيرة تنتهي إلى غرض واحد مثل ما نقول : خبر وقصّة بدر خبر واحد على أنّه إذا كتب كان أكثر من مائة ورقة لأنّ الغرض بها كلّها غرض واحد وقصيدة أوميروس المعروفة بالإلياذة هو قول واحد لأنّه قصد به غرض واحد هو اقتصاص الحرب التي فتحت بها مدينة إيليون»[254]. وهذه الفقرة إنّما استلهمها الفارابي من الفصل الثّامن من كتاب "فنّ الشّعر" وهو فصل عقده أرسطو لبيان صفة الكلّيّة في بناء التّراجيديا وإنّ المثال الثّاني الذي ذكره الفارابي هو عين المثال الذي ذكره أرسطو.

ولمّا كان أرسطو استعرض في الكتب الثّلاثة التي ذكرنا قواعد إنتاج أجناس مختلفة من القول الحجاجيّ فإنه جعل ما في كلّ كتاب يتعلّق بالغرض الذي يمثّل القوّة النّاظمة لجنس القول فيه. فالقواعد التي ذكرها في كتاب "المواضع" تتعلّق جميعا دون استثناء بغرض "التّبكيت" والقواعد التي ذكرها في "التّبكيتات" تتعلّق بغرض "حلّ أغاليط القياس" والقواعد التي ذكرها في كتاب "الخطابة" تتعلّق بغرض "الإقناع". هي قواعد تقع في مستويات مختلفة من بناء القول لكنّها تتعلّق جميعا في كلّ جنس بقوّة ناظمة واحدة.

ب - أدوار القائل والمقول إليه في الصّناعة :

للقائل والمقول إليه أدوار مختلفة في صناعة القول الحجاجيّ حسب ما جاء منتثرا في التّحليل الأرسطيّ ففي الحجاج الخطبيّ يبنيهما الخطيب

(253) Aristote : De l'interprétation (17a)

(254) الفارابي ، شرح أرسطوطاليس في العبارة ... ص 54

بالقول ويحضرهما فيه لا بما هما كائنان واقعيّان بل بما هما نمطان وعلاقتان بموضوع القول فيه ويجعلهما بذلك عنصرين مهيّئين لتحقّق عمل الإقناع كما سبق أن بيّنا. أمّا في الحجاج الجدليّ وهو حجاج منصبّ على القول فيبقيان فيه خارج القول غير أنّ المقول إليه على ضرورة إبقائه خارج القول يعتبر مزاجه في بناء جانب من جوانب الاستراتيجية الجدليّة. وهو الجانب المتعلّق بترتيب الأسئلة فهنالك جملة من القواعد تعتبر في هذا التّرتيب منها قاعدة مراعاة ما يمكن أن نسمّيه مزاج المجيب فممّا قال أرسطو في ذلك : «قد ينبغي أيضا أن يؤخّر السّؤال عن الشّيء الذي يريد تسلّمه من قبل أن أكثر ما يقدّم ذكره هي الأشياء التي تشتدّ العناية بها. وقد ينبغي في محاورة بعض النّاس أن تجعل هذه الأسئلة في الأوّل ذلك أنّ الحسني الظّنّ بأنفسهم يسلّمون بالأشياء المتقدّمة ظنّا منهم بأنّه لا يتهيّأ أن تثبت حجّة عليهم وكذلك يجرى أمر القوم الذين يظنّون أنّهم يسرعون في الجواب» (255).

ج - الثّقافة التي تقتضيها صناعة الحجاج :

لمّا كان موضوع الحجاج الجدليّ هو فحص الحمل في القضايا فإنّ الجدليّ لا يقتدر على صناعة هذا النّمط الحجاجيّ حسب أرسطو إلاّ إذا كان متضلّعا من المنطق والأنطولوجيا واللّغة. قال في الفصل الأوّل من "المواضع" : «وقد بقي علينا أن نقول في الآلات التي بها يستنبط القياس وهذه الآلات هي أربع : إحداها القدرة على إحضار المقدّمات التي منها يأتلف القياس والثّانية الاقتدار على تمييز كلّ واحد من الأسماء على كم نحو يقال والثّالثة استخراج الفصول (Différences) والرّابعة البحث عن الشّبيه» (256).

(255) Aristote : Les Topiques livre VIII (156b 30 - 35)

(256) المصدر نفسه المقالة I إ 105- 20-25إ

ولمّا كان الحجاج الخطبيّ هو وساطة بين الانسان وشؤون الاجتماع والسّياسة في "الحكم" والفعل فإنّ الخطيب لا يقتدر على الصّناعة أو يكون له حذق بالقياس ومعرفة "أنثروبولوجيّة" واسعة كنّا ذكرنا بعض ما قاله أرسطو فيها.

د - مراحل إنتاج القول الحجاجيّ :

المراحل الأساسيّة في إنتاج القول عند أرسطو ثلاث وقد رتّبها بحسب تتاليها في زمن الإنشاء على النّحو التّالي :

المرحلة الأولى سمّاها (Eurésis) وتعرف في اللاّتينية بـ (Inventio) وهي مرحلة البحث عن موادّ الحجاج ولم يستعمل الشّرّاح من فلاسفة العرب كلمة مخصوصة توافق المصطلح الأرسطيّ(257). أمّا بدويّ فاستعمل في ترجمته عبارة "مصادر الأدلّة"(258).

والمرحلة الثّانية سمّاها أرسطو (Taxis) وتعرف في اللاّتينية بـ (Dispositio) واستعمل الشّرّاح من فلاسفة العرب كلمة "ترتيب" مقابلا لها أمّا بدويّ فاستعمل عبارة "ترتيب أجزاء القول".

والمرحلة الثّالثة في الإنتاج سمّاها أرسطو "Lexis" وتعرف في اللاّتينية بـ "Elocutio" ولقد استعمل ابن رشد كلمة "فصاحة" مقابلا لها واستعمل ابن سينا العبارة "التّحسينات واختيار الألفاظ للتّعبيرات" أمّا بدويّ فاستعمل كلمة "أسلوب".

وأضاف أرسطو إلى المراحل الثّلاث السّابقة وهي مراحل خاصّة بإنشاء القول مرحلة رابعة سمّاها "Hypocrisis" وتعرف في اللاّتينية

---

(257) استعمل ابن سينا كلمة "التّصديقات" لتعيين محتوى المقالتين الأولى والثّانية من كتاب الخطابة (ابن سينا ، الخطابة ص 197) واستعمل ابن رشد لتعيين محتوى المقالتين المذكورتين العبارة "الإخبار عن جميع المعاني والأشياء التي يقع بها الإقناع" (ابن رشد ، تلخيص الخطابة ص 248)

(258) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص 193

بـ "Actio" واستعمل ابن سينا في مقابلها "الأخذ بالوجوه والنّفاق". على أنّ كلمة "Hypocrisis" في الإغريقيّة ليس فيها معنى تهجينيّ وكانت تستعمل في المسرح وتدلّ على تقمّص الممثل للشّخصيّة التي يؤدّي دورها. أمّا ابن رشد فاستعمل في مقابل المصطلح الأرسطي عبارة "الأخذ بالوجوه" وقال في تفسيرها : «قبل أن نقول في الألفاظ فينبغي أن نقول في الأمور المستعملة مع الألفاظ على جهة المعونة في جودة التّقسيم وإيقاع التّصديق وبلوغ الغرض المقصود وهي التي جرت عادة القدماء أن يسمّوها الأخذ بالوجوه. وذلك أنّ هذه الأشياء لمّا كان من شأنها أن تميل السّامعين إلى الإصغاء والاستماع والإقبال على المتكلّم بالوجه وتفريغ النّفس لما يورده، استعير لها هذا الاسم»(259). أمّا بدوي فاستعمل في مقابل المصطلح الأرسطي كلمة "إلقاء".

ولقد أضاف اللاّتين إلى المراحل الأربع التي ذكرها أرسطو مرحلة خامسة لكن لا علاقة لها بالإنتاج في الحقيقة وتتمثّل في استظهار الخطيب للخطبة استعدادا لإلقائها وسمّوا هذه المرحلة "Memoria" (أي الاستظهار) ولئن اعتبر سيسرون "Ciceron" القدرة على الاستظهار من باب الموهبة فإنّ "كانتيليان" "Quintilien" عرض قواعد عمليّة تيسّر تلك العمليّة(260).

* * * * * *

جعل أرسطو تلك المراحل الأربع خُطاطة بنى عليها كتاب "الخطابة" وصرّح بذلك في الفقرة الأولى (1403 ب) من المقالة الثّالثة من ذلك الكتاب وعلى تلك المراحل عقد القول في كتابي "المواضع" و"التّبكيتات" وإن لم يصرّح بذلك فالمقالات السّتّ من الثّانية إلى السّابعة من كتاب "المواضع" تخصّ مرحلة "استكشاف الأدلّة" "Eurésis ou Inventio" والمقالة الثّامنة تناول فيها ما يخصّ ترتيب أجزاء القول "Taxis ou Dispositio" والإلقاء "Hypocris ou Actio" والأسلوب "Lexis ou élocutio" جميعا وإن كان حديثه

(259) ابن رشد : تلخيص الخطابة ... ص 250

(260) Barthes : L'ancienne rhétorique... pp 292 - 293

عن الأسلوب في هذا الكتاب مقتضبا جداّ لثانويّة هذا الجانب في الجدل. وكذا كان الأمر في كتاب "التّبكيتات" فإنّ ما جاء فيه يمكن أن نردّه دون عناء إلى غالب المراحل المذكورة ففي الفقرات الأربع عشرة الأولى (وهي تمتدّ من [164 أ] إلى [174- أ 15] في النّصّ الأرسطيّ) تناول :
مرحلة استكشاف "الأدلّة" السّفسطائية وفي الفقرة الخامسة عشرة تناول مرحلتي ترتيب أجزاء القول والإلقاء وفي بقيّة الكتاب اهتمّ بوجوه حلّ التّبكيتات السّفسطائيّة.

أ - مرحلة استكشاف التّصديقات Eurésis (ou inventio) :

هذه هي المرحلة الرّئيسيّة في صناعة القول عند أرسطو فقد خصّص لها ستّ مقالات من كتاب "المواضع" ولم يهتمّ في هذا الكتاب ببقية المراحل إلاّ في مقالة واحدة وكذا كان الأمر في كتاب "الخطابة" فقد خصّص للاستكشاف المقالتين الطّويلتين الأوليين وتناول بقيّة المراحل في المقالة القصيرة الثّالثة.

فـ "الاستكشاف" عمليّة أساسيّة في صناعة القول عنده حينئذ ومن هذه المنزلة العليا التي جعل تلك العمليّة فيها نستخلص أنّ الأساسيّ من القول في نظره هو الحركة، حركة فحص القول في باب الجدل، وحركة البحث في الاتّجاه الذي يحسن أن يكون فيه القول فالاعتقاد والفعل في باب الخطابة. والحركة سمة بارزة في القول الأرسطيّ ذاته ممّا جعل "أوبنك" يدعو إلى عدم الاهتمام بالبحث عن النّسق في ذلك القول بقدر الاهتمام بتتبّع منعرجات الحركة فيه بكلّ ما فيها من تردّد أحيانا ووثوق أحيانا أخرى وفتح للقول على فضاءات جديدة لم تطرق من قبل، فضاءات طرقها القول الأرسطيّ ولم يسمّها أو سمّاها أحيانا بأسماء تضيق عنها كما أشرنا إلى ذلك في أثناء حديثنا عن "سفر تكوين" الأرغانون.

القول الحجاجيّ عند أرسطو هو حركة بحث لا استعادة لقول جاهز ففي آخر "التّبكيتات" نقد السّفسطائيين في منهج تعليمهم للقول

فقد كانوا يقدّمون لتلاميذهم نصوصا جاهزة يستحثّونهم على استظهارها واستعمالها في الحجاج بحسب الحاجة. قال : «كانوا يقدّمون [أقاويل] للاستظهار. كان بعضهم يقدّم أقاويل خطبيّة وبعضهم الآخر أقاويل في شكل أسئلة كانوا يتصوّرون أنّ تصديقات المتحاجّين تقع تحتها في الغالب (...) [كذا] كانوا يتصوّرون أنّ التّربية تتمثّل في تعليم نتائج الصّناعة لا [إكساب] الصّناعة»[261]. فمنهجهم في تعليم القول هو منهج استظهار وترديد وفي ذلك ثبات وتعطيل للحركة أمّا المنهج الذي صدر عنه في كتابي "المواضع" و"الخطابة" فمداره إكساب الملكة، ملكة استكشاف التّصديقات المناسبة وبناء القول عموما وإنّما كان حديثه في الاستكشاف "Eurésis" رصدا للقواعد المساعدة عليه.

وإنّ استعمال كلمة "Eurésis" (ومنها Eureka وهي كلمة تستدعي إلى أذهاننا صورة أرخميدس وهو يجري عاريا ويعلن عن اكتشافه لقانون "الدّفع" ومنها "heuristique" في الفرنسيّة) يستوقف لا سيّما أنّ مرادفات تلك الكلمة في اللّغات الغربية أضحت تستعمل في العصر الحديث بمعنى اكتشاف شيء في ميدان من الميادين ينتج عنه إعادة النّظر في اعتقاداتنا المتعلّقة بذلك الميدان.

إنّ مدلول الكلمة الأرسطيّة في سياق الحديث عن صناعة القول لا يتنزّل في ذلك الأفق القصصيّ ففي أيّ أفق يتنزّل ؟ هل يتنزّل في الأفق الذي أشار إليه "لالند" (Lalande) و"بارط" (Barthes) ؟ فـ "لالند" نبّه في معجمه إلى أنّ كلمة "Eurésis" كانت تعني في القديم الاستخراج لا الاكتشاف، استخراج شيء موجود لكنّه مخفيّ وإلى هذا المعنى استند "بارط" في مقاله المعروف عن "الخطابة القديمة" إذ جعل لبعض فقراته العنوان التّالي : "اكتشاف لا ابتكار" (Découverte et non invention) وقال في صدر تلك الفقرة : «كلّ شيء يوجد بعدُ وينبغي العثور عليه

(261) Aristote : Les réfutations sophistiques (184a)

فحسب.[262] ونحن لا يحرجنا ما قاله "لالند" كثيرا فهو يقصد معنى الكلمة في القديم عموما لكنّ ما قاله "بارط" يحرجنا جدّا (وفي مقاله ما يخالفه) فما ذكره قد يجعل القارئ غير المطّلع على نصوص أرسطو يتصوّر أنّ المستخرَج هو شيء متشكّل قبليّا وأنّ جهد من يستخرج يتمثّل في "الكشف" (Dé-couverte) عن تصديقات جاهزة ولكنّها مخفيّة في بعض المكامن. والأمر يجري في الغالب على غير ذلك كما يفهم من مقال "بارط" نفسه.

فمعنى "الاستخراج" الذي ذكره "لالند" في شرحه لكلمة "Eurésis" لا يرضينا تماما والمقابلة التي أقامها "بارط" بين طرفي الزّوج "Découverte / invention" تناقش وإن كنّا عارفين بوجاهة مقصدها. وبإيجاز نحن نخشى استعمال أيّة كلمة يمكن أن تطمس ما في كلمة "Eurésis" في النّصّ الأرسطيّ من معنى "البناء". لذلك نحرص شديدا على استعمال كلمة "استكشاف" (أو اكتشاف) لا استخراج وسنبيّن فيما يأتي من فقرات أنّ تلك الكلمة تفيد عند أرسطو البحث والبناء، البحث عن مسالك الحجج وبناءها.

ولقد قرأنا بانتباه كبير مقال "استكشافيّة" (Heuristique) بدائرة المعارف "يونيفرساليس" (Ency. Unversalis)[263] فتأكّد لنا أنّ كتاب "الأرغانون" بما فيه من نظريّة في المعرفة والأقاويل وأنّ قسم "المواضع" منه بالخصوص بما فيه من تصوّر للاستكشاف في مجال الممكن والمحتمل يمثّلان تصوّرا كان في الغرب لتلك العمليّة الفكريّة أي الاستكشاف تواصل حسب ما ذكر صاحب المقال إلى القرن السّابع عشر. فمع "ديكارت" ظهرت في النّصوص المتحدّثة عن مسالك الاكتشاف فكرة "العبقريّة" (Ingenium) ومنذ ذلك العهد أخذت نظريّة الاستكشافيّة شيئا فشيئا في منعرج مثّلت محاضرة قدّمها "هنري بوانكاري" (H. Poincaré) سنة

(262) Barthes : L'ancienne rhétorique... p 293

(263) art (Heuristique) par Jean Pierre Chrétien in Ency. Universalis.

1908 ذروته. ففي تلك المحاضرة اجتمعت أصول ما أضحى يسمّى "التّحليل النّفسيّ للاكتشاف (أو الاختراع)" (Psychologie de la découverte) وأهمّ ما تتميّز به الاستكشافيّة الحديثة أنّ أصحابها أجمعوا على أنّ الاكتشاف لا يقوم على قواعد ولذلك السّبب انصرفوا عن وصف "العمليّة" (Le processus) في ذاتها إذ أنّ بعض جوانبها معتّم تماما واهتمّوا بوصف المراحل الأربع الجامعة التي رصدوها في نشوئيّة الاكتشافات الكبرى وألحّوا على أهميّة مرحلتي "الحضن" (Incubation) و"الإشراق" (Illumination) في الاكتشاف، وهما مرحلتان تستوقفان جدّا لما تكشفان عنه من علاقة بين الإبداع في الفنون جميعا والاكتشاف (أوالاختراع) في العلوم. وإذا كان الاكتشاف (أو الاختراع) عند المتخصّصين في الاستكشافيّة الحديثة هو ما ذكرنا أعلاه أي كلّ ما انتهى إليه باحث وغيّر به المعطيات السّابقة في مجال من مجالات المعرفة فلا نرى أنّ هناك ما يمنع من أن نعتبر أنّ ذلك المعنى يمثّل "المعنى القويّ" للاكتشاف وأن نجعل إلى جانبه "معنى ضعيفا" يسع ما يكتشفه الانسان ممّا ليس له مدى الاكتشافات التي ننعتها لتمييزها من غيرها بكونها كبرى.

وفي هذا المعنى الثّاني ننزّل عمليّة الاستكشاف في صناعة القول الحجاجيّ وهي عمليّة اعتبر أرسطو أنّها تقوم على مبادئ وقواعد ولعلّ لما جاء في "المواضع" بالخصوص مدى بعيدا "فالاكتشاف" في الجدل يكون بفحص الحمل في قول مشهور يمثّل رأيا في جانب من جوانب الوجود وفحص الحمل يكون بالبحث عمّا قد يكون في ذلك القول من وجوه تشرّع نفيه، أوَ ليس النّفي - وهو الفعل الأساسيّ الذي تروّض عليه "المواضع الجدليّة" - هو حركة فاتحة لبعض سبل الاستكشاف في معناه القويّ ؟!

ومهما يكن من أمر فإنّ أرسطو لم يقدّم في "المواضع" و"الخطابة" أشياء جاهزة يمكن للجدليّ أو الخطيب أن يستعملاها ولم يشر عليهما بأشياء متشكّلة قبليّا لكنّها متخفّية، أشياء يمكن لهما أن يستغلاّها كما هي بمجرّد استثارتها من مكامنها وإنّما قدّم مبادئ وقواعد يمكن لهما إذا

راعياهما أن يبنيا ما يحتاجانه من تصديقات. وإنّ ما جاء في باب الاستكشاف عنده هو - كما قال "بارط" في تشبيه له طريف ليس غريبا عن الممارسة الفلسفيّة - بمثابة "قابلة للكامن" "Accoucheuse de latent"(264)، قابلة تساعد المحاجّ على الخروج من الصّمت إلى أوساع القول.

وإنّ الجهد الجبّار الذي عرض أرسطو خلاصته في المقالات المتعلّقة بالاستكشاف في كتابي "المواضع" و"الخطابة" تمثّل في عرض المبادئ والقواعد اللّذين ينبغي أن يراعيا في عمليّة البحث عن التّصديقات وبنائها وقد كان يرى أنّ عملية الاستكشاف في صناعة القول الحجاجيّ بل في صناعة القول عموما تقوم على مبادئ وقواعد كما سبق أن ذكرنا. أو ليس كتاب "التّحليلات الثّانية" هو كتاب في عرض مبادئ وقواعد تأليف القول العلميّ ؟! وهذا كلّه مثال على مستوى التّجريد الذي رفع إليه ذلك الفيلسوف العظيم دراسة الأقاويل وهذا كلّه مثال من أمثلة عديدة أخرى فالأرغانون هو كتاب في دراسة الأقاويل كما سبق أن ذكرنا، دراسة الأقاويل بما هي وسائط (في إطار نظريته في العلاقة الرّمزيّة في القول) بين الانسان والكون وبين الانسان والانسان.

وإذا كان "الاستكشاف" يمثّل العمليّة الأساسيّة من العمليات التي ينبغي أن تعتمد في صناعة القول الحجاجيّ فإنّها تعتبر في ذاتها - خارج صناعة هذا الجنس القوليّ - منهجا في الاستدلال الفلسفيّ ومنهجا في الاستدلال العمليّ.

فالفيلسوف يعتمد قواعد الاستكشاف الجدلي فيما بينه وبين نفسه أثناء البحث والنّقد. قال أرسطو في صدر المقالة الثّامنة من كتاب "المواضع" : «إلى حدّ اكتشاف المواضع وبما في ذلك مرحلة الاكتشاف يكون البحث واحدا بالنّسبة إلى الفيلسوف والجدليّ. لكن منذ اللّحظة التي يُشرع فيها في ترتيب [المواضع] وصياغة الأسئلة يصبح المشغل خاصّا بالجدليّ لأنّ

(264) Barthes : L'ancienne rhétorique... p 308

في ذلك كلّه مراعاة للعلاقات بالخصم. والأمر يختلف عن ذلك بالنّسبة إلى الفيلسوف أو إلى من يبحث لنفسه : لا يهمّه أن يرفض المجيب مقدّمات استدلاله - وإن كانت صادقة ومشهورة - لأنّها قريبة من السّؤال الملقى في البداية ولأنّه يتنبّه بذلك [القرب] إلى ما يترتّب عن قبوله [لها]. بل أكثر من هذا : عليه أن يحرص على أن تكون بديهيّاته (axiomes) أكثر ما يمكن أن تكون شهرة وأقرب ما يمكن أن تكون إلى السّؤال [الملقى] وبذلك تستوي الاستدلالات العلميّة.(265).

والسّياسيّ يعتمد قواعد الاستكشاف الجدليّ فيما يبنيه من استدلال عمليّ حين يقلّب النّظر في الاختيار الذي يحسن أن يقوم به في مسألة من المسائل والاستكشاف الخطبيّ يعتمد فيما يدور من قول بمجلس الشعب بحثا عن الفعل السّياسيّ المناسب للمدينة (أو لفئة من الفئات) واستدلالا عليه.

فـ "الاستكشاف" (Eurésis) هو عملية البحث عن "الحجج "(arguments ou preuves) (أو "التّصديقات" كما يقول الشّرّاح من فلاسفة العرب) والتّصديقات عند أرسطو تختلف بحسب الجنس الحجاجيّ فالحجاج الجدليّ يقوم على تصديقات صناعيّة فحسب (و"المشهورات" فيه تكون مقدّمات في قياس جدليّ أي تعالج صناعيّا) أمّا الحجاج الخطبيّ فيعتمد الخطيب فيه لطبيعة الميدان الذي يتعلّق به تصديقات صناعية وتصديقات غير صناعية (Preuves extra-techniques).

وإذا كان أرسطو قد أعلى من شأن النّوع الأوّل من التّصديقات واعتبره ثمرة صناعة وعنوان تضلّع الخطيب من القواعد وإتقانه لها فإنّه جعل النّوع الثّاني في مرتبة دون مرتبة النّوع الأوّل بكثير وفضّل بذلك الصّناعيّ (أي ما ينتجه الحاجّ) عن غير الصّناعيّ (أي ما اعتبره حججا جاهزة ومتوفّرة قبليّا خارج فعل بناء الحجاج). ولذلك كان حديثه عن التّصديقات غير الصّناعيّة مقتضبا وكان تناوله لها محدودا.

---

(265) Aristote : Les topiques livre VIII. (155b 5 - 15)

ولكنّنا اليوم نرى أوساعا حيث رأى أرسطو حدودا فالتّصديقات غير الصّناعيّة - أو ما سمّاه كذلك - تقتضي من الخطيب كفاية غير الكفاية التي يقتضيها بناء النّوع الأوّل من التّصديقات : التّصديقات غير الصّناعية أقاويل متوفّرة قبليّا فيها طاقات حجاجيّة كامنة لكنّ الخطيب لا يستعملها كما هي بل يتصرّف فيها وجوها من التّصرّف والتّحويل. يعتّم منها بعض الجوانب ويبرز جوانب أخرى ويدرجها في الحركة الحجاجيّة المحقّقة لمقصده. وإنّ قراءة الفصل الذي خصّصه أرسطو لهذا النّوع من التّصديقات يثير في ذهن القارئ الحديث مسألّة غاية في الأهمية هي مسألّة "التّأويل" باعتباره حجاجا.

أ - التّصديقات غير الصّناعية (أو مسألّة وجوه استغلال الحجج المتوفّرة قبليّا) :

دراسة أرسطو لوجوه استغلال التّصديقات غير الصّناعيّة (الخطابة : المقالة I الفصل XV) مهمّة من جهتين على الأقلّ :

هي تكشف لنا عن المبدإ الذي اعتمده في معالجة هذه المسألة وتوقفنا على قضية يستثيرها نصّه على نحو غير مباشر وتجعلنا نقع على خطّ من الخطوط القصيّة التي بلغها في خطابته وإن كان يحرص في مشروعه الحرص كلّه على الابتعاد عن ذلك الخطّ.

وهي تعنينا بصفة خاصة نحن المهتمّين بدراسة التّراث الخطبيّ العربيّ الإسلاميّ وهو تراث كان - بحكم مركزيّة النّصّ الدّينيّ فيه بما هو السّنن الكبير (Le grand code) - يبنى فيه الحجاج الخطبيّ بنسبة كبيرة من التّصديقات غير الصّناعيّة.

والتّصديقات غير الصّناعيّة التي درسها أرسطو تهمّ مجال القضاء بالخصوص لكنّه نبّه إلى أنّها قد تستعمل في الخطبة المشاوريّة (أي في الجنس الخطبيّ السّياسيّ بالأساس) والتّصديقات غير الصّناعيّة التي تناولها خمسة وهي "القوانين والشّهود والعقود (Les conventions) والعذاب

(La torture) والأيمان (Les serments)"[266] ومن معدن هذه التّصديقات كان الخطباء المشاجريّون بأثينا يبنون حجاجهم ومن ذلك المعدن نفسه يبني المحامون اليوم مرافعاتهم وإنّ ما تثيره قراءة هذا الفصل الذي نشتغل عليه من قضايا في خصوص "معالجة" هذا النّوع من التّصديقات يمثّل نواة صغيرة[267] من النّوى التي انطلق منها "برلمان" في بحوثه المتعلّقة بالحجاج القضائي (Argumentation juridique).

وما قاله أرسطو في "معالجة" تلك الأصناف الخمسة يرتدّ إلى مبدإ واحد يمكن أن نلخّصه كما يلي : على الخطيب أن ينظر في التّصديق غير الصّناعيّ وأن يتبنّاه أو يرفضه بحسب ملاءمته لمقصده. فالأمر لا يخرج عنده عن فعلي التّبنّي أو الرّفض مع ما يقتضيه التّبنّي من تثمين وإبراز وما يقتضيه الرّفض من تجريح ونقد. ولذلك قلنا أعلاه إنّ تناوله لوجوه استغلال هذا النّوع من التّصديقات كان محدودا وفي هذا الاتّجاه نفسه قال "بارط" عن وضع التّصديقات غير الصناعية عند أرسطو : «هي عناصر جاهزة من القول الاجتماعيّ تمرّ مباشرة إلى الخطاب دون أن يحوّلها الخطيب أو الكاتب بأيّة عمليّة تقنيّة»[268].

والأمثلة التّالية تزيد ما ذكرنا توضيحا ففي حالة التّعارض بين المقصد والتّصديق غير الصّناعيّ (وهو حجّة موجودة في السّياق الخارجي ويعرفها السّامع مبدئيّا) يكون تبرير الرّفض هو المضطلع - حسب أرسطو- برفع ذلك التّعارض (أو الإيهام برفعه في الحقيقة) فالمقصد الحجاجيّ أوّل والتّصديق غير الصناعيّ مجرّد مطيّة. ففي

---

(266) Aristote : La rhétorique livre I, (1375a)

(267) من الفقرات المكتنزة التي تمثّل برنامجا في البحث الحجاجي في هذا النّوع من التّصديقات نذكر ما يلي : «... كذلك ينبغي أن ينظر هل القانون مناقض لقانون آخر معترف به أو متناقض مع نفسه (...) وإذا كان معنى القانون مشتبها فعلينا أن نقلّبه على أوجهه وننظر كيف يفسّر بحيث يناسب تطبيق العدالة أو المنفعة (...) وإذا كانت الظروف التي أدّت إلى سنّ القانون قد عفي عليها بينما ظلّ القانون قائما فيجب على المرء إيضاح ذلك والطّعن في القانون على هذا الأساس» الخطابة ترجمة بدوي ص 94

(268) Barthes : L'ancienne rhétorique... p 296

خصوص الاتّكاء على القانون المكتوب أو القانون العامّ (Loi commune) مثلا (وهو يقصد القانون الطّبيعي وقد عقد للحديث عنه وعن القانون المكتوب فصلا : المقالة I الفصل XIII) قال : «إذا كان القانون المكتوب يتعارض مع موقفنا فعلينا اللّجوء إلى القانون العام والإنصاف (L'équité) لأنّ هذا أقرب إلى العدل وأن نبيّن أنّ القاضي حين أقسم على أن يحكم بأحسن الحكم فهو يقصد أنّه لن يلتزم التزاما صارما (بحرفيّة) القوانين المكتوبة (...) لكن إذا كان القانون المكتوب يخدم وجهة نظرنا فيجب أن نقول إنّ قسَم القاضي بأن "يحكم أحسن الحكم" لا يخوّل له أن يحكم حكما مخالفا للقانون»[269] وواضح من هذه الفقرة أنّ الكلام منقلب على نفسه والمبدأ نفسه قام عليه حديثه في "الاعترافات المنتزعة بالتّعذيب" قال : «الاعتراف المنتزع بالتّعذيب نوع من الشّهادة (...) إذا كان في مصلحتنا نستطيع أن نعظّم في أهمّيته بتوكيد أنّه النّوع الحقيقيّ الوحيد للشّهادة لكن إذا كان في غير مصلحتنا وكان في صالح الخصم فإنّنا نستطيع إهدار قيمته (كذا !) بأن نقول الحقّ عن كلّ أنواع التّعذيب بعامّة لأنّ الذين يُكرهون من المحتمل أن يشهدوا شهادة زورا على أنّها صحيحة»[270]. ففي هاتين الفقرتين نجد المبدأ الذي ذكرنا أعلاه وهو مبدأ جرّه إلى خطّ قصيّ ماكان يريد بلوغه. فههنا فيما أوردنا صدى واضح للممارسات القوليّة السّفسطائية ولتعاليم "قرجياس" على وجه الخصوص.

وإذا كان أرسطو قد بنى بما في خطابته من مبادئ وقواعد قلعة لتحصين الحجاج من الممارسة السّفسطائيّة كما سبق أن ذكرنا في مناسبات عديدة فإنّ تلك الممارسة انسربت مع ذلك إلى تلك القلعة واستقرّت في عطفين من أعطافها على الأقلّ : في الفصل المخصص لوجوه استغلال التّصديقات غير الصّناعيّة وفي بعض مقالته المخصّصة لمسألة "الانفعالات" (Les passions) ولا يتغيّر موقفنا ممّا ذكرنا في شيء وإن افترضنا أنّ

---

(269) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 93-94

(270) المصدر نفسه ص 98

أرسطو قد يردّ علينا بأنّ الخطيب ينبغي أن يصدر في معالجة التّصديقات غير الصّناعية من قيم النافع والعادل والجميل فالثّلمة السّفسطائيّة تبقى مع ذلك حاضرة في نصّه وهذا الذي ذكرنا لا يعنينا في حدود الخطابة الأرسطيّة فحسب بل يدعونا إلى تدبّر وضع القول الحجاجيّ عموما. أو ليس هو قولا مهدّدا دوما بتلك الثّلمة ؟!

وكنّا على إثر فراغنا من قراءة هذا الفصل الذي نشتغل عليه متشوّقين إلى معرفة صدى ما جاء فيه في ما كتب الشّرّاح من الفلاسفة العرب لكنّنا وجدنا ملاحظات قليلة ومتفرّقة - عند ابن رشد بالخصوص - فيها إشارات إلى "ما يصنعه الفقهاء في السّنن المكتوبة المتضادّة "(271) و"درء الشّرع عندنا الحدود التي تتعلّق بالإقرارات التي تحت الإكراه" ومنزلة اليمين في الشّرع الإسلامي، ولم نجد عندهم - على خروج نصوصهم عن حدود التّلخيص والشّرح وانفتاحها إلى الفضاء الشّرعيّ الإسلاميّ - ولو إشارة صغيرة إلى منزلة التّصديقات غير الصّناعيّة - ونقصد النّوع لا الأصناف التي ذكرها أرسطو - في الخطابة العربيّة الإسلاميّة.

ولعلّ ابن رشد لو اهتمّ بوضع التّصديقات غير الصّناعيّة في خطابتنا ووجوه استغلال خطبائنا لها لكان أسهم في جعل النّصّ الأرسطيّ أكثر حضورا في تراثنا. وهذا الذي ذكرنا لا ينحصر في هذا الفصل بل يتعدّاه إلى الكتاب كلّه وكتاب "الخطابة" كتاب خطير فهو يدور في أكبر قسم منه على القول والسّياسة ولقد لاحظنا أنّ ابن سينا وابن رشد - أمّا الفارابي فلم نطّلع إلاّ على القسم المحقّق من شرحه على "الخطابة"- كانا يحرصان في الغالب- ولا سيّما في المواطن التي يمكن أن تكون محرجة - على البقاء داخل النّصّ الأرسطيّ ولا يسعيان إلى جرّ المسألية الخطبيّة الأرسطيّة إلى فضائنا الخطبيّ وفضائنا السّياسيّ. نعم كان ابن سينا في

(271) ابن رشد : تلخيص الخطابة ... ص ص 120-121

شرحه وابن رشد في تلخيصه - ولا فرق كبير بين ما اعتبر شرحا وما اعتبر تلخيصا - أمينين[272] ودقيقين ومفيدين لكنّهما التصقا بالنّصّ الأرسطيّ أكثر من اللّزوم في رأينا ممّا جعل "قراءتهما" ينقصها التّفاعل و"الملاقحة". وإذا كان حازم القرطاجنيّ قد أنجز هذا النوع الثاني من القراءة فيما يخصّ "فنّ الشعر" لأرسطو فإنّنا لا نعرف مؤلّفا نسج على منواله فيما يخصّ "الخطابة".

ومهما يكن من أمر فقد وجدنا بين فصل أرسطو المتعلّق بالتّصديقات غير الصّناعيّة وتلخيص ابن رشد له فرقا لعلّه يفتح بابا إلى إعادة درس هذا النّوع من الحجج (وهو أمر لا نجده في شرح ابن سينا) فأرسطو لم يستعمل في فصله ذاك مصطلح "موضع" - وهذا طبيعيّ فهو يعتبر هذه الحجج غير صناعيّة - لكنّ ابن رشد استعمل ذلك المصطلح وإن كان اكتفى بتصدير الفقرات به دون أن يذكر "المواضع" بالصّياغة المناسبة أي في شكل قضايا عامّة ويمكن أن نمثّل للمواضع التي يمكن أن نستخرجها من حديث أرسطو نفسه عن وجوه استغلال القوانين بما يلي : "الإنصاف يقتضي أن لا نطبّق القوانين بحرفيّتها دوما". ألا ترتدّ العديد من مرافعات المحامين إلى هذا "الموضع" ؟! ألا يمكن أن ننسج على هذا المنوال ونستخرج عددا من المواضع التي تعتمد في استغلال هذا النّوع من التّصديقات ؟!

واستعمال ابن رشد لكلمة "موضع" في ذلك الفصل استثار فينا أسئلة أخرى : هل أنّ التّصديقات التي درسها أرسطو في الفصل المشار إليه هي تصديقات غير صناعيّة بالضّرورة ؟ ألا يوجد نوع من "المواضع" هي بمثابة "المواضع التأويليّة" تستعمل في معالجة هذا النّوع من التّصديقات ؟ أوليس التّأويل، كلّ تأويل، حجاجا ؟! ألا يكون من المفيد في ضوء ما

---

(272) لا نجد بطبيعة الحال أثرا للفقرة التّالية في شرح ابن سينا ولا في تلخيص ابن رشد وهي فقرة جاءت في أثناء حديث أرسطو عن الحِكَم بما هي نوع من الشهادة قال : "إذا نصح انسانا بأن يقتل الابناء الذين قتل آباءهم يستطيع أن يقول : "أحمق من يدع الأبناء أحياء بعد قتله آباءهم" (الخطابة ترجمة بدوي ص 96)

أشرنا إليه أن ندرس "المواضع" التي اعتمدتها الطّوائف المختلفة من الخطباء العرب المسلمين في معالجة ما سمّاه أرسطو تصديقات غير صناعيّة (أي القرآن والسنّة وغيرهما) ؟ وهذا الذي نشير إليه نوع من "المواضع" حسب رأينا وههنا عند أرسطو شبكة من المواضع الأخرى يمكن أن ندرس خطابتنا في ضوئها (وكتاب "الخطابة" هو كتاب في صناعة القول الخطبيّ من وجه وهو كتاب في دراسة ذلك القول من وجه آخر) فالمواضع التي يمكن أن نعتمدها في دراسة عملية "الاستكشاف" في خطابتنا هي : مواضع المقول (مواضع القيم - مواضع الضمائر- مواضع التّصديقات غير الصناعية) ومواضع القائل (الأخلاق) ومواضع المقول إليهم (الأخلاق والانفعالات).

ب - التّصديقات الصّناعية :

"الموضع" (Topos) هو المفهوم الأساسيّ الذي تقوم عليه عمليّة استكشاف التّصديقات الصّناعيّة عند أرسطو. ولمّا كان "الاستكشاف" (Euresis ou inventio) هو العمليّة الأساسيّة في صناعة القول الحجاجيّ عنده وكانت التّصديقات الصّناعيّة هي النّوع الأهمّ في بناء القول الحجاجيّ حسب رأيه وكانت وجوه استغلال التّصديقات غير الصّناعيّة يمكن أن توصف في ضوء ذلك المفهوم كما سبق أن ذكرنا فإنّنا نعتبر أنّ "الموضع" هو المفهوم الرّئيسيّ بلا منازع في نظريّة أرسطو الحجاجيّة.

ب - 1 - الموضع : الاستعارة :

كلمة "موضع" هي في أصلها استعارة مكانيّة[273] استعملها أرسطو في سياق حديثه عن المقدّمات الجدليّة و"المصدر" الذي تنحدر منه، ومن

(273) هذه الاستعارة منتجة فقد انتشر استعمالها في حقول معرفية مختلفة ونذكر على سبيل المثال أنّ فرويد استعملها في تمثيله للجهاز النّفسي وله في نظريّته موضعيّتان : الموضعيّة الاولى (première topique) وفيها مثّل لمكوّنات الجهاز النّفسي الثّلاثة التّالية : اللاّوعي. ما قبل الوعي. الوعي وفسّر في إطارها ما سمّاه "الجانب الاقتصادي الطّاقيّ" في الجهاز النّفسيّ ثمّ بنى - في مرحلة ثانية - موضعيّة ثانية (Deuxième topique) وفيها مثّل للمكوّنات الثلاثة التالية : الأنا - الهو- الأنا الأعلى وفسّر بها أدوار هذه الأطراف الثلاثة. والمهمّ أنّه بتلك الاستعارة مثّل الجهاز النفسي تمثيلا فضائيّا. .../...

المعروف أنّ الاستعارات المكانيّة تستعمل بكثرة في تمثيل ما نبنيه من علاقات بين الأفكار[274].

وإذا كان الدّارسون المحدثون قد اعترفوا أنّ استعارة "الموضع" غامضة فإنّهم بقوا في المجال الاستعاريّ واستعملوا في توضيح الاستعارة الأرسطيّة استعارات جمع أكثرها بارط في مقاله المذكور أعلاه. والقائمة الكاملة لهذه الاستعارات هي تقريبا ما يلي : ﴿ وكر الحمام (trou à pigeon)، عين (source)، بئر (Puits)، قالب (Moule)، رحم (Matrice)، عرق (filon)، ترسانة (arsenal)، مغازة (Magasin)، شبكة (filet) ﴾. وغالب هذه الاستعارات موفّق في رأينا باستثناء الاستعارتين : ﴿ مغازة، وكر الحمام ﴾ فإنّنا لا نعتبرهما موفّقتين لأنّ مقتضى معناهما هو حفظ شيء متشكّل وجاهز وهذا المعنى يطمس معنى البحث والبناء في "الموضع" الأرسطيّ.

وبما أنّنا بدأنا بالنّظر في المعنى الاستعاريّ لكلمة "موضع" فلنواصل في ذلك ونجعل حديثنا توطئة للنّظر في المفهوم : لماذا استعمل أرسطو

.../... والملاحظ أنّ "كورتيوس" (Curtius) و"لالند" و"روبول" و"بارط" استعرضوا ما اعتبروه "موضعيّات" (Topiques) قامت عليها بعض المباحث في الفكر الغربي قديما وحديثا والموضعيات التي ذكروها هي : مواضع النّحو (الاشتقاق والتّصريف)، مواضع المنطق (الجنس، الخاصّة، العرض، النّوع، الفاصلة، الحدّ، التقسيم)، مواضع الميتافيريقا (العلّة الغائيّة، العلّة الفاعلة، المعلول، الكلّ، الأجزاء، الحدود المتقابلة)، الموضعية الخطابية (Topique oratoire) (وفيها ثلاث موضعيّات : موضعيّة الاستدلال، موضعيّة الأخلاق، موضعيّة الانفعالات)، موضعيّة المضحك (Topique du risible) (وفيها مواضع المضحك التي أحصاها سيسرون وكانتيليان من ذلك العيوب الجسديّة والعيوب العقلية والأحداث ...)، موضعية لاهوتية (Topique théologique) (الكتابات المقدّسة، آراء الآباء، المجامع الدينية)، موضعية الخيال (Topique de l'imagination) (كلّيات الخيال عند فيكو Vico) - المعاني المشتركة التي أرجع إليها "باشلار" الصّور الشعريّة).

انظر : Curtius : la littérature européenne et le moyen âge latin vol I, chap V

Reboul : Introduction à la rhétorique ... p 65

Barthes : L'ancienne rhétorique p 310

art (lieu) in vocabulaire technique et critique de la philosophie

(274) هذه الظاهرة درسها سارتر في بحثه الفينومينولوجي عن "التخيّل" وأفرد لها فصلا بعنوان "تمثيل الفكر" (Illustration de la pensée) انظر Sartre : L'imaginaire

استعارة "الموضع" في الجهاز المفهوميّ الذي اعتمده في وصف صناعة القول الحجاجيّ ؟

لا نجد في المدوّنة الأرسطية جوابا عن ذلك السّؤال ممّا جعل باب التّأويل مفتوحا فقديما أثار ابن سينا ذلك السّؤال وحديثا أثاره "بارط" وكان جواب ابن سينا عنه نافذا بديعا فقد قال : «يشبه أن يكون الموضع إنّما سمّي موضعا لأنّه جهة قصد للذّهن، معتبر، معتدّ به. وكما أنّ الموضع المكانيّ يقال عموما على كلّ مكان معيّن ويقال خصوصا على الموضع الذي له خاصّ حكم يعتدّ به حتّى يقال : إنّه لموضع أمن وإنّه لموضع خوف كذلك قد يخصّ ما يهمّ التفات الذّهن إليه موضعا فيقال : إنّ هنا موضع بحث وموضع نظر فكان الحكم النّافع على سبيل القانون موضع انتفاع وموضع اعتبار وحفظ»[275]. فابن سينا أبرز من استعارة "الموضع" معنى "الاتّجاه" وبالعبارة اللاّفتة التي استعملها أي "جهة قصد للذّهن" أخرج "الموضع" ممّا قد يفيده من ثبات إلى الحركة. فـ "جهة القصد" - بما هي عبارة تبيّن دلالة الاستعارة - تفيد حركة الفكر في أثناء البحث وهي حركة تقوم "بالموضع" على قصد أي على معرفة بالمسار. وفي ضوء هذا التّأويل نفهم أنّ إرساء أرسطو للمواضع هو من جهد البحث في المسارات القاصدة - في المعنى الأصليّ للكلمة - لحركة الفكر في مجال قول "الممكن" و"المحتمل" ووراء ذلك سعي إلى تجنّب حركة الفحص والبحث غير المنظّمين وإسعاف بالاتّجاه. أو ليس همّ الباحث الأوّل عند فحص قضية هو البحث عن الاتّجاه الذي ينبغي أن يطرقه ؟!

ويمكن لنا في ضوء قراءتنا "للمواضع" و"التّبكيتات" و"الخطابة" أن نواصل عن ابن سينا تأويله، "فالمواضع" التي ذكرها أرسطو في كتاب "المواضع" هي الجهات التي ينبغي أن يصرف الجدليّ ذهنه إليها عند امتحانه القضيّة محلّ الدرس، و"المواضع" التي يمكن أن نستخلصها من كتاب "التّبكيتات" هي الجهات التي ينبغي أن يطرقها الجدليّ - وهو المؤتمن

(275) ابن سينا : الجدل ... ص 42

عند أرسطو على محاربة السّفسطائيّين - عند فحصه أقاويلهم، و"المواضع" التي ذكرها في كتاب "الخطابة" هي الجهات التي ينبغي أن يسلكها الخطيب في بحثه عمّا يكون به الإقناع في قضيّة قضيّة.

وحديثا أثار "بارط" سؤال الاستعارة وفي جوابه قال : «إنّ المقاربة الاستعاريّة للموضع هي أكثر دلالة من مجرّد تعريفه ولقد استعملت استعارات عديدة لتوضيح هويّة الموضع. وقبل كل شيء [نسأل] : لماذا استعملت كلمة "موضع" ؟ لأنّه، على حدّ قول أرسطو، يكفي لنتذكّر الأشياء أن نتعرّف الموضع الذي توجد فيه (فالموضع هو عنصر تداعي الأفكار [هو] استعداد وترويض [هو] وسيلة تذكّر (Mnémonique) فالمواضع حينئذ ليست الحجج ذاتها بل هي الحجرات التي تحفظ فيها.»[276] ومن هذه الفقرة تهمّنا الصّلة التي وجدها "بارط" بين استعارة "الموضع" والتّذكّر وهي صلة وقف عليها "برلمان" كذلك في قوله : «كان الأمر يتمثّل في أن تجمع الموادّ الضّروريّة لتوجد بيسر عند الحاجة ومن هنا كان تعريف المواضع باعتبارها مخازن حجج»[277].

"فبارط" و"برلمان" أبرزا ما حقّقه أرسطو باستعارة "المواضع" من جمع وتنظيم والجمع والتّنظيم في ذاتهما يساعدان دون شكّ على التّذكّر. لكن هل كان مقصد أرسطو من بناء "مواضعه" هو تيسير التّذكّر أم كان مقصده هو "ما يهمّ التفات الذهن إليه" كما قال ابن سينا ؟ نحن نعلم أنّ الفرع الثّاني من السّؤال لا ينفي بالضّرورة الفرع الأوّل ومع ذلك نستثير المساءلة بالصّيغة التي استعملنا رغبة منّا في معرفة دور "المواضع" بدقّة في التّصوّر الأرسطيّ.

---

(276) بارط : المقال المذكور ص 306 (اشار "بارط" في الفقرة المذكورة أعلاه إلى أنّه اعتمد في جوابه على ما ذكره أرسطو لكنّه لم يحل عليه والمرجّح عندنا أنّه كان يقصد الفقرة التي أوردناها في الصفحة الموالية وهي الفقرة الوحيدة التي أشار فيها أرسطو إلى مسألة المواضع والتّذكّر)

(277) Perelman : Traité de l'argumentation... p 112

صحيح أنّ أرسطو قال في المقالة الثّامنة من "المواضع" ما يلي :
«علينا أن نحاول أيضا امتلاك المواضع المشتركة جيّدا وتحتها تقع الحجج في الغالب (...) ويكون من الأفضل أن نحفظ في الذّاكرة المقدّمة المشتركة لا الحجّة فليس هناك صعوبة كبيرة في أن نمتلك الكثير من المبادئ أو الأوضاع (Hypothèses)»[278]. وصحيح أنّ في نسبة "المواضع" إلى المقدّمات نسبة المتناهي إلى اللاّمتناهي فالموضع الواحد يمكن أن نبني عليه ما لاحصر له من المقدّمات. لكنّ هذا المتناهي الذي يمثّل مجموع المواضع ليس قليلا فالمواضع التي عدّدها أرسطو في كتاب "طوبيقا" تتجاوز المائة بكثير و"مواضع الضّمير" وحدها في كتاب "الخطابة" تعدّ أربعة وعشرين وهذه المواضع جميعا جاءت في صيغ مجرّدة ومتقاربة العبارة أحيانا ممّا يجعل استظهارها صعبا. أمّا مواضع العادل ومواضع النّافع ومواضع الجميل فيصعب حصرها جدّا.

والاحتمال المعقول عندنا هو أن تكون "المواضع الجامعة" - والعبارة لنا - لا المواضع هي المساعدة على التّذكّر (بل على تداعي الأفكار كما قال بارط في الفقرة المذكورة أعلاه). فالجدليّ حين يفحص قضيّة يجعل ذهنه - انطلاقا من الصّورة التي يعقد عليها المجيب الحمل أو يتصوّر أنّه عقده عليها - يقصد إلى أحد المواضع الجدليّة الجامعة التّالية : مواضع العرض أو مواضع الجنس أو مواضع الخاصّة أو مواضع الحدّ. وإذا وجّه ذهنه إلى اتّجاه من هذه الاتّجاهات وهو يختبر الحمل في القضيّة موضوع الدّرس فإنّ الاختبار في هذا الاتّجاه أو ذاك يجعل المواضع تتداعى في الذّهن.

والخطيب حين يريد أن ينشئ خطبة يصرف ذهنه أوّلا - حسب ما جاء في الصّناعة الأرسطيّة - إلى موضع من المواضع الجامعة الثّلاثة التي تتعلّق بمجالات القول الخطبيّ الكبرى أي مواضع النّافع أو مواضع العادل أو مواضع الجميل ويتدبّر المشكل الذي يريد القول فيه في ضوء ما يتداعى

(278) Aristote : Les topiques livre VIII (163b - 20 - 30)

في ذهنه من مواضع تقع تحت تلك المواضع الجامعة ويبني لنفسه الحكم الذي يريد السّامعين أن يقتنعوا به (ومسار العملية يكون في الغالب عكسيّا خلافا لما أراد أرسطو تأسيسه فالخطيب ينطلق في الكثير من حكم مسبق ويبحث له عمّا يبرّره في تلك المواضع الجامعة) وعلى إثر ذلك يصرف ذهنه إلى شبكات المواضع الجامعة الأخرى الكفيلة بالمساعدة على إيقاع الإقناع فيتدبّر مواضع الضمائر ومواضع القائل ومواضع المقول إليهم.

وهكذا فإنّ استعارة "المواضع" (Topoï) عند أرسطو تدلّ على المسالك التي ينبغي أن يقصد إليها الذّهن عند البحث عن الحجج وموادّ القول أمّا التّذكّر فليس هو المقصد الأوّل فيما تفيده تلك الاستعارة بل هو نتيجة الأخذ في مسلك من تلك المسالك.

ووراء استعارة "المواضع" تصوّر لإنشاء الكتابة الحجاجيّة، الكتابة القائلة من موقع التّصديق لا التّخييل لجهة من جهات الوجود، جهة الممكن والمحتمل. هي كتابة ناشئة في هذا التّصوّر عن بحث في المحتوى واستدلال. وهو تصوّر يخالف معادن إنشاء القول عند السّفسطائيّين فالسّفسطائيّون كانوا - حسب ما ذكر أرسطو- يروّضون تلاميذهم على استظهار قدر كبير من النّصوص ويدرّبونهم على كتابة الاسترجاع[279].

ولئن ألححنا على إبراز صفة المساعدة على الاستكشاف والبحث في استعارة "المواضع" عند أرسطو فإنّ تلك الاستعارة كان لها مع مرور القرون شأن آخر في المصنّفات البلاغيّة في الغرب فمنذ القرن الأوّل للميلاد ارتسم منعطف في تصوّر القول الخطبيّ كما بيّن ذلك تودوروف[280] وانكسر التّوازن الذي بذل أرسطو الجهد كلّه بـ "خطابته" في تأسيسه وأخذت خطابة التّأثير تظهر على خطابة الإقناع وأخذت "المواضع" تخرج شيئا فشيئا عن كونها علاقات مجرّدة عامّة، (أي مبادئ

(279) Aristote : Les réfutations sophistiques (183b - 35 - 184a)

(280) Todorov : Chap: Splendeur et misère de la rhétorique, in : Théories du symbole

وقواعد وقيما) وفي القرون الوسطى بلغت حركة ذلك المنعطف الذّروة ففي المصنّفات البلاغيّة التي نشرت في تلك القرون أضحت "المواضع" تدلّ على ما نقترح تسميته بـ "معان مسكوكة" (Thèmes stéréotypés) وغدت سننا لكتابة الاسترجاع. فمن "المواضع" التي حفلت بها كتب البلاغة في القرون الوسطى نذكر على سبيل التّمثيل موضع "التّظاهر بالتّواضع" وموضع "الشّابّ الحكيم" وموضع "الشّيخ الفتيّ" وموضع "المشهد الطبيعي الشّبيه بالجنّة" وعن هذا الموضع قال بارط : «للموضع محتوى ثابت، مستقلّ عن السّياق فالزّياتين والأسُود وضعت في بعض بلدان الشّمال ؛ مشهد مقطوع عن بيئته إذ أنّ وظيفته هي بناء علامة كونيّة، علامة على الطّبيعة فالمشهد كان علامة ثقافية على الطّبيعة»(281).

"المواضع" في بلاغة القرون الوسطى هي حينئذ تقديم لمحتوى متشكّل وثابت ولا أظنّنا نجانب الصّواب إن قلنا إنّها كانت قوّة عطالة تعرقل حركة "إنتاج المعنى" (Sémiosis) واستعارة "المواضع" كانت في تاريخ التأليف البلاغي في الغرب كالجزء العائم من صخرة الجليد، جزء من تصوّر عامّ لفعل الكتابة ويبدو أنّ ما أضحى يسمّى في القرن التاسع عشر "أدبا" كان وضعه عند فلاسفة الإغريق يختلف عن وضعه في بلاغة القرون الوسطى. فأفلاطون رتّب الأقاويل بحسب وضعها في رحلة البحث عن الوجود واعتبر أنّ الشعر الجميل يكون في الغالب بضرب من "الهذيان" (Délire) - أي بمسلك يختلف عن المسلك الجدليّ الذي يعتمده الفيلسوف في البحث عن الوجود - وذاك الضّرب من "الهذيان" هو - كما ذكرنا في القسم الأوّل من بحثنا - كلام الآلهة يجري أحيانا على ألسنة بعض البشر من المحبّين والآلهة عنده هي رمز الجميل والخير والحقّ وربطُ الجمال في الشّعر بـ "الهذيان" لا يستقيم معه ما سمّيناه كتابة الاسترجاع. وأرسطو عقد في "فنّ الشّعر" صلة بين الفلسفة والشّعر، الشّعر بما هو قول متعال عنده على الظّرفي وباحث بطريقة تخييليّة خاصّة به عن

(281) بارط ، المقال المذكور ص 309

الوجود و"الموضع" لا يمكن أن يكون عند صاحب هذا التّصوّر وسيلة لكتابة الاسترجاع.

* * * * * *

ب ـ 2 ـ الموضع : المفهوم

البحث في سؤال الاستعارة جلا لنا من مسألة "الموضع" جوانب ووطّأ لنا البحث في سؤال الحدّ أي النّظر في "الموضع" بما هو مفهوم فما حدّ "الموضع" عند أرسطو ؟

حرص أرسطو في المقالة الأولى من كتاب "المواضع" على تقديم فرضياته وتعريف المفاهيم التي استخدمها في وصفه لبناء القول الجدليّ فقد عرّف "الاستدلال الجدليّ" و"المشهورات" و"المقدّمة الجدليّة" و"المطلوب الجدليّ" (Problème dialectique) و"الوسائل الجدليّة" لكنّه لم يعرّف المفهوم الرّئيسيّ في جهازه النّظريّ أي مفهوم "الموضع" وهذا السّكوت استثار استغرابنا جدّا وما وجدنا له من تفسير وكنّا منذ سنوات اطّلعنا على كتاب "فنّ الشّعر" وعجبنا لخلوّه من تعريف للمصطلح الرّئيسيّ الذي يقوم عليه أي مصطلح "المحاكاة" (Mimésis).

لم يعرّف أرسطو "الموضع" حينئذ لكنّه قدّم ملاحظتين تساعدان شيئا على الاقتراب من مدلول المفهوم عنده ففي المقالة الثّامنة من كتاب "المواضع" قال : «عليك أن تحاول امتلاك المواضع أحسن امتلاك فتحتها تقع الحجج في الغالب»(282) وفي بعض أعطاف كتاب الخطابة قال : «أرى أنّ العنصر والموضع شيء واحد لأنّ العنصر أو الموضع باب يندرج تحته كثير من الضّمائر»(283). ففي القولة الأولى إشارة إلى علاقة الحجج بالمواضع

---

(282) Aristote : Les topiques livre VIII (163b - 20 - 30)

(283) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ... ص 190

Aristote : Rhétorique (1403a)

وفي القولة الثانية إشارة إلى علاقة الضّمائر بالمواضع لكن ليس هناك تحديد لتلك العلاقة والمشكل كلّ المشكل هو في تحديد تلك العلاقة.

هذا النّقص تداركه بعض الشـرّاح ممّن أخـذوا عن أرسطو "كثاوفرسطوس" (Theophraste) كما تداركه بعض الشـرّاح ممّن عاشوا من بعده بقرون كـ"ثامسطيوس" (Themistius) والاسكندر (Alexandre d'Aphrodise). وعن هؤلاء أخذ الشـرّاح من الفلاسفة العرب حدّ الموضع[284] وخاضوا فيما كان فيه من اختلاف يكاد ينحصر في الفرق بينه وبين "المقدّمة".

فابن سينا عرّف "الموضع" تعريفا دقيقا وواضحا وضرب عليه مثالا قال : «معنى الموضع حكم منفرد من شأنه أن تتشعّب منه أحكام كثيرة تجعل كلّ واحد منها جزء قياس مثل قول القائل : إنّه إن كان الضّدّ موجودا لشيء فضدّه سيكون موجودا لضدّ الشّيء»[285] واهتمّ على الخصوص ببيان الفرق بين مفهوم "الموضع" ومفهوم "المقدّمة" وفيما قال موقف غير صريح من خلاف كان بين بعض الشـرّاح الإغريق وبعض الشرّاح اللاّتين من تلك المسألة. قال : «على أنّي لا أمنع أن يكون موضع من شأنه أن يصير مقدّمة أو يستعمل مقدّمة بل أقول كثير من المقدّمات المشهورة فهي مواضع فقط لا يحسن استعمالها مقدّمات قياس مثل أنّ طرفي النّقيض لا يجتمعان وأنّ الكلّيّ الموجب ينعكس جزئيّا موجبا ومنها ما يحسن أن يكون موضعا ومقدّمة فيكون نافعا في أنّه قانون ونافعا في أنّه جزء قياس معا (...) ولست أستحسن ما يقال من أنّ الموضع مقدّمة هي كذا وكذا إذ كانت المقدّمة إنّما هي مقدّمة لأنّها جزء قياس وكان الموضع إنّما هو موضع لأنّه ليس جزء قياس»[286]. "فالمواضع" - حسب ما جاء في هذا النّصّ وقد اخترناه لأنّه يلخّص في دقّة ووضوح

---

(284) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ... ص ص 73-78

(285) ابن سينا : الجدل ... ص 38

(286) المصدر نفسه ص ص 41-42

ما اتّفق فيه غالب الشرّاح من الإغريق واللاّتين والعرب - ليست هي الحجج ولا مقدّمات الأقيسة الجدليّة أو الأقيسة الخطبيّة لكن منها تشتقّ المقدّمات وبتلك المقدّمات تبنى الحجج.

"المواضع" هي قضايا عامّة جدّا (أو "قوانين" كما قال ابن سينا) تولّد منها المقدّمات الجدليّة والمقدّمات الخطبيّة.

ولئن كان ابن سينا قد حدّ "الموضع" وبيّن علاقته بالمقدّمة فإنّ ما ذكره لا يكشف في الحقيقة إلاّ عن أحد جانبي ذلك المفهوم في الاستعمال الأرسطيّ أمّا الجانب الثّاني فقد وضّحه ابن رشد على نحو نافذ في الفقرة التّالية : «وقد يظنّ أنّ هذا الحدّ الذي حدّ به هؤلاء [يقصد الشرّاح الإغريق واللاّتين] المواضع قريب من الحدّ الذي حدّها به أرسطو في كتاب الخطابة وذلك أنّه قال : إنّ المواضع هي أسطقسّات القياسات. ويشبه أن يقال إنّ بينهما فرقا. وذلك أنّ الموضع إن كان أسطقسّ القياس وكان القياس له صورة وهي شكله ومادّة وهي مقدّماته فواجب أن يكون الموضع هو الذي يعطي مقدّمات القياس وأشكالها. وهذا هو الصّحيح. لأنّ المواضع نجدها تفعل الأمرين جميعا، أو نجد منها ما يفعل أحد الأمرين ومنها ما يفعل الأمر الآخر وذلك بيّن من المواضع العامّة التي أعطاها أرسطو في أنالوطيقى»[287].

ولقد وقفنا على ما ذكر ابن رشد حين قرأنا كتاب "المواضع" فالمقالات المطوّلة السّتّ التي عرض فيها أرسطو المواضع الجدليّة هي بمثابة جذاذات متتالية في كلّ واحدة منها عنصران قارّان تقريبا هما الموضع وشكل القياس الذي يستعمل فيه للحفظ أو للإبطال وكلّما سكت أرسطو عن شكل القياس تدارك ذلك عنه الشرّاح من فلاسفة العرب بانتظام.

لكنّنا لم نقف في أثناء قراءتنا لكتاب "الخطابة" على استعمال "للموضع" بما هو "أسطقسّ قياسات" كما يقول ابن رشد أي استعمال له بما

---

(287) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ... ص 75

هو مولّد للمقدّمة ومحدّد لشكل القياس الذي تستعمل فيه. بل وقفنا على الجانب الذي أبرزه ابن سينا من ذلك المفهوم في نصّه المذكور أعلاه.

فمفهوم "الموضع" عند أرسطو يدلّ بالأساس على أمرين اثنين : يدلّ على قضيّة عامّة جدّا منها يولّد عدد غير متناه من المقدّمات ويدلّ على شكل القياس الذي تستعمل فيه كلّ قضيّة من تلك القضايا العامّة جدّا. غير أنّ هذين الجانبين اجتمعا في كتاب "المواضع" وحضر الأوّل منهما بالخصوص في كتاب "الخطابة". وهذا الاختلاف يرجع في رأينا إلى تعقّد الاستدلال في الجدل لدورانه على فعلي الحفظ والإبطال وللحفظ والإبطال مسالك تختلف باختلاف أشكال القضايا موضوع المناقشة الجدليّة وهذه مسألة أطال أرسطو القول فيها في كتاب "التّحليلات الأولى" (أو كتاب "القياس" كما سمّاه الشرّاح من فلاسفة العرب).

وإنّ مفهوم "الموضع" ببعديه يجعلنا نقف على المجهود التجريديّ الجبّار الذي أنجزه أرسطو في دراسة توليد القول الحجاجيّ "فالمواضع" قضايا عامّة جدّا كما ذكرنا وهذه الدّرجة المرتفعة في العموم ليست عموديّة فحسب بل هي أفقيّة أيضا فأرسطو أراد أن يستقصي "المواضع" التي تستعمل في مجالات الوجود المختلفة، تستعمل في العلوم حين يحتاج العالم إلى بناء تبكيت وتستعمل في الجدل والجدل مجال لا موضوع له وتستعمل في الاجتماع والسّياسة وهذا الاتّساع في مجال استعمال المفهوم أشار إليه في قوله : «المواضع (...) يمكن تطبيقها - على السّواء - على القانون والفيزياء والسّياسة وعلى علوم أخرى كثيرة تختلف بالنّوع، مثل موضع الأكثر والأقلّ الذي يزوّد - بأقيسة وضمائر متساوية الجودة - القانون والفيزياء أو أيّ علم آخر وإن كانت هذه الموضوعات مختلفة بالنّوع»(288).

ولهذا الاتّساع في مجال الاستعمال نعت أرسطو "المواضع" بالصّفة "مشتركة" (Lieux communs, Topoï Koinoi) - والعبارة عنده لا تفيد معنى

(288) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 35-36
Aristote : la Rhétorique (1358a)

الاجترار وافتقار الطّرافة كما هي الحال في الاستعمال الحديث بل تفيد قابليّة الاستعمال في سائر موضوعات الوجود - و"الموضع" عنده يكون بالضّرورة مشتركا وإن لم ينعته بذلك فالنّعت غاب من عنوان كتابه "المواضع" (Topoï) لكنّه حاضر في الواقع حضورا ضمنيّا إذ أنّ جهازه المفاهيمي المبثوث في الكتب الثلاثة فيه مقابلة بين "موضع" و"نوع" (espèce) (أو موضع خاصّ) والمقصود بالأوّل القضيّة العامّة جدّا والمشتركة في المعنى الذي ذكرنا والمقصود بالثّاني القضية العامّة جدّا والصّالحة للاستعمال في مجال من المجالات دون غيره من ذلك بعض الأصناف من المواضع الخطابيّة.

"المواضع" قضايا عامّة جدّا حينئذ، لكن لا يمكن أن نصفها بكونها "أطرا فارغة" كما ذهب إلى ذلك بعض الدّارسين. المواضع المشتركة يمكن أن نعتبرها - بما هي جذور تشتقّ منها القضايا الخاصّة - أطرا لكن لا يمكن أن نصفها بكونها فارغة بأيّ حال من الأحوال ففيها علاقات مجرّدة والعلاقة هي بناء لمعنى هو طبقة من طبقات العلاقات الدّالة في القول المنجز.

* * * * * *

كان بناء أرسطو للمواضع ثمرة حرصه عند بناء نظريّته الحجاجيّة على ضرورة الانتقال من الأقاويل الحجاجيّة المنجزة إلى الجذور التي تشتقّ منها مختلف الأقاويل الحجاجيّة الممكنة، أي حرصه على ضرورة استقصاء الأشكال المتناهية التي يرتدّ إليها المنجز أو الممكن إنجازه. وهذا في الحقيقة مقصد جامع قام عليه مشروعه في دراسة أجناس الأقاويل الأربعة المتعلّقة بالجهات المختلفة في قول الوجود أي القول البرهانيّ والقول الجدليّ والقول الخطبيّ والقول الشّعريّ.

ولقد وصف المنهج الذي سلكه في الانتقال من اللاّمتناهي إلى المتناهي وذكر أنّه اعتمد في ذلك مسارين فكريّين مختلفين يكشفان عن تصوّره لمسلك الارتقاء في البحث من المنجز إلى الشّكل المجرّد : اعتمد

القياس والاستقراء جميعا وإذا كان اعتماده الاستقراء لا يستوقف كثيرا فإنّ اعتماده القياس في استقصاء المواضع الجدليّة يستوقف جدّا.

ومهما يكن من أمر فإنّه يمكن لنا أن نقول إنّ نظريّة المواضع الأرسطيّة تمثّل مكوّنا أساسيّا من مكوّنات "النّمط" (Modèle) الذي بناه أرسطو لما يمكن أن نسمّيه "نحو الحجاج" (Grammaire de l'argumentation).

وهذا الذي ذكرنا يبيّن أوساع المشروع الأرسطيّ في دراسة القول الحجاجيّ وخصوبة مشكليّاته (ولمشروعه في دراسة الأقاويل الأخرى ولا سيّما القول التّخييليّ أبعاد مازالت تستدعي معاودة النّظر ومحاولة الإفادة ممّا تفتحه من فضاءات بحث) وتلك الأوساع تفسّر - في رأينا - تواصل حضور أطراف من ذلك المشروع في غالب النّظريّات الحجاجيّة الحديثة على اختلافها وإن أقيم بعضها على فرضيّات قُصد بها إلى تجاوز الطّرح الأرسطيّ لوجه دراسة الحجاج.

* * * * * *

ب ـ 3 ـ المواضع : الشّبكة

ذكر "برلمان" أنّ أرسطو أحصى أصناف "المواضع" جميعا في كتاب "طوبيقا" (أو "المواضع" كما سمّاه الشرّاح من فلاسفة العرب) قال : «درس أرسطو في "طوبيقا" جميع أنواع المواضع الصّالحة لأن تستعمل في عقد مقدّمات لأقيسة جدليّة أو خطبيّة وصنّفها حسب زوايا النّظر التي أسّسها في فلسفته إلى مواضع العرض ومواضع الجنس ومواضع الخاصّة ومواضع الحدّ ومواضع المماثلة» وإنّ ما قاله "برلمان" يبقى صحيحا إذا اقتصرنا على بعض مواضع الأقيسة. لكنّ مواضع الأقيسة - والعبارة لنا - قسم من شبكة موضعيّة أعمّ انتشرت مكوّناتها في "المواضع" و"التّبكيتات" و"الخطابة" ففي الخطابة مثلا ذكر أرسطو مواضع الأخلاق ومواضع الانفعالات وهي "مواضع" لم يشر إليها البتّة في "طوبيقا" نظرا إلى أنّ وضع القائل والمقول إليه في الحجاج الجدليّ يختلف عنه في الحجاج الخطبيّ.

ولو كانت "المواضع" المذكورة في كتاب "طوبيقا" صالحة لأن تستخدم في مجالات الحجاج جميعا كما قد نفهم من قولة "برلمان" المذكورة أعلاه لكان "برلمان" نفسه اعتمدها جميعا في بناء مشروعه. لكنّنا لاحظنا عند تدبّر ما أنجزه من إعادة بناء لما جاء في النّظريّة الحجاجيّة الأرسطيّة - وما أنجزه هو إعادة تقطيع تأليفيّ لجوانب من البناء الذي أقامه أرسطو- أنّه لم يستغلّ من كتاب "المواضع" - وهو كتاب في الحجاج الجدليّ في المعنى الأرسطيّ للعبارة - إلاّ "مواضع المؤثّرات" (Lieux du préférable) بدرجة أولى (وهي مواضع جعلها أرسطو ملحقة بمواضع العرض ونحن نرى أنّها أدخل في الخطابة منها في الجدل) و"مواضع الحدّ" بدرجة ثانية. (نقول هذا ونحن نعلم أنّ غالب المواضع الجدليّة الأرسطية ترتدّ في الحقيقة إلى مواضع الحدّ لكنّ تناول برلمان لمواضع الحدّ في مشروعه يختلف عن تناول أرسطو لها). وفي مقابل ذلك اعتمد برلمان جميع ما جاء في كتاب الخطابة من مواضع واهتمّ اهتماما لافتا "بمواضع الضمير" (Lieux de l'enthymème). وإنّ الاختيارات التي ذكرنا راجعة إلى أنّه اهتمّ بالحجاج الخطبيّ (أو ما سمّاه حجاجا خطبيّا) أكثر من اهتمامه بالحجاج الجدليّ وإن كان أدرج بعض ما يقع تحت هذا الثّاني في تصوّره لما يقع تحت ذاك الأوّل كما يتبيّن من الفرضيّات الأساسيّة التي أقام عليها مشروعه فمن فرضيّاته الأساسيّة أنّ الحجاج الخطبيّ منهج أساسيّ في البحث الفلسفيّ.

ومهما يكن من أمر فقد لاحظنا فيما تيسّر لنا الاطّلاع عليه من دراسات تناول فيها أصحابها مسألة المواضع الأرسطيّة أنّهم درسوا تلك المواضع بالاعتماد على أحد الكتابين التّاليين : "المواضع" أو"الخطابة" (ومن الخطابة اهتمّوا في الحقيقة ببعض المواضع دون بعض)، أمّا كتاب "التّبكيتات" فوضعه في الدّراسات المهتمّة بمسألة "الموضع" كوضع الأخت الثالثة في "الحكاية". ولذلك كانت تلك الدّراسات في غالبها ناقصة في رأينا.

وإنّ ما ذكرناه في فقرة سابقة عن مفهوم "الموضع" يمثّل نواة مشتركة لما جاء في شبكة المواضع الأرسطية، لكن لا بدّ من النّظر في

وجوه تصريف أرسطو لذلك المفهوم في تلك الشّبكة ولا سيّما أنّ اختلاف المستويات فيها جعل أطراف المفهوم تتّسع أحيانا وتفيض عن البعدين اللّذين ذكرنا أعلاه :

ب - 3 - 1 - الجدل ومواضعه :

أ - "موضوع" الجدل :

ليس الجدل عند أرسطو بحثا في الوجود بل هو اختبار لقول[289]، قول خلافيّ في الوجود أو قول غير خلافيّ لكنّه واقع خارج دائرة البرهان (أي العلم) والأقاويل الجدليّة المرشّحة حسب نظره لأن تكون مواضيع لذلك الاختبار سمّاها "مسائل جدليّة"[290] (Problèmes dialectiques) وقسّمها بالاعتماد على مدخلين اثنين نعتبرهما متكاملين : مدخل أوّل مداره الغاية من اختبار تلك المسائل (أو وقع الجدل في فكر الانسان وفعله) ومدخل ثان مداره المجال المعرفيّ الذي تتعلّق به المسائل تلك.

فبالاستناد إلى المدخل الأوّل ذكر أنّ المسائل الجدليّة نوعان : نوع منتهاه سلوكيّ ونوع آخر منتهاه معرفيّ. قال : «المسألة الجدليّة هي مسألة يكون منتهاها إمّا اختيار سلوك أو الانصراف عنه وإمّا اكتساب حقيقة ومعرفة»[291] وإذا كان في هذه الجملة قد جعل النّوعين من المسائل، أي المسائل التي منتهاها سلوك والمسائل التي منتهاها معرفة، في مستوى واحد فإنّ غالب "المسائل الجدلية" المنتشرة في متن كتاب "المواضع" تتعلّق بقضايا فكريّة ولا غرابة فالحجاج الجدليّ يكون في الغالب - حسب ما جاء في الكتاب - بين أفراد النّخبة المثقّفة و"المناقشة الجدليّة"

---

(289) استعملنا كلمة "اختبار" لأنّها بدت لنا جامعة في حديث أرسطو عن الجدل فممّا قال عنه مثلا : "... sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines" Topiques livre I, (101 a) trad Brunschwig.

(290) العبارة "مسألة جدليّة" استعملها الفارابي وابن سينا انظر ابن رشد تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ص 36 وهوامشها.

(291) Aristote : les Topiques, livre I, (104 a)

يمارسها المتروّضون على البحث الفلسفيّ شحذا لآلتهم في اختبار القضايا ونقدها.

وبناء على المدخل الثّاني ذكر أنّ المسائل الجدليّة تتعلّق بالخصوص بالمجالات المعرفية الثلاثة التالية : الأخلاق (Ethique) والطّبيعة (Physique) - في المعنى الواسع لهذا المجال عند فلاسفة اليونان - والمنطق. قال : «توجد على العموم ثلاثة أنواع من المقدّمات والمسائل فبعض هذه المقدّمات أخلاقيّ وبعضها طبيعيّ وبعضها منطقيّ ومن أمثلة المقدّمات الأخلاقية : هل ينبغي أن نطيع الوالدين أم نراعي القوانين في حال التّعارض بينهما ؟ ومن أمثلة المقدّمات المنطقيّة : هل أنّ الأضداد (Les contraires) تنتسب إلى علم واحد أم لا؟ ومن أمثلة المقدّمات الطّبيعيّة : هل أنّ العالم أزليّ أم لا ؟»[292].

وواضح من الأمثلة المذكورة في هذه الفقرة أنّ "المسائل الجدليّة" ترد في الغالب على الصّيغة الاستفهاميّة التّالية وهي صيغة ذات فرعين متناقضين : «هل "ق" أم "لا - ق" ؟» وبهذا السّؤال وهو سؤال مولّد لحركة قول واقعة بين قولين متناقضين تبدأ "المناقشة الجدلية" عادة ويخيّر "السّائل" "المجيب" بين إحدى كيفيّتي القضيّة موضوع النّقاش : القضيّة مثبتة (ق) والقضيّة نفسها منفيّة (لا - ق).

وممّا ذكرنا يستفاد أنّ موضوع الحجاج الجدليّ هو اختبار لمدى استقامة الإثبات أو النّفي في القضيّة. والإثبات والنّفي هما - حسب ما جاء في فقرة بكتاب "العبارة" شهيرة - الصّورتان اللّتان يقال بهما

---

(292) Aristote : les Topiques livre I. (105 b)

استعمل أرسطو في هذه الفقرة التي عرّبناها مصطلحي "مسألة" و "مقدّمة" بمعنى ولاحظ الفارابي ذلك في شرحه فقد قال : «أرسطوطاليس في كتابه الجدل يريد بالمسألة أحيانا السّؤال والطّلب وأحيانا يعني بها المطلوب وأحيانا يعني بها القضيّة التي سبيلها أن تسلّم بالسّؤال كيف كان وكيف كانت وأحيانا يعني بها القضيّة التي يقرن بها حرف سؤال التّخيير كيف كانت القضية، كانت جزء قياس أو مطلوبا».

انظر ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل هامش ص 36.

الوجود في القول الجازم وهما صورتان تقومان على الجمع أو التّفريق على ما جاء في تلك الفقرة نفسها. وليس للجدل وراء هذا الذي ذكرنا موضوع خلافا للعلوم.

وإذا كان مدار الاختبار في الحجاج الجدليّ عند أرسطو هو البحث في مدى استقامة الإثبات أو النّفي في المسائل الخلافيّة بالخصوص فإنّ الحركة المضطلعة بفعل الاختبار هي -حسب ما يستفاد من كتاب "المواضع" - حركة نفي بالأساس، نفي تخدمه المساءلة. فالجدليّ يفحص القضيّة التي يكون "المجيب" قد اختار "حفظها" (وهي قضية سمّاها الشرّاح من الفلاسفة العرب "المطلوب الجدلي") ويبحث فيما قد يكون في بنائها من مطاعن خفيّة مستكنّة ثمّ يستدرج "المجيب" بالمساءلة إلى أن يسلّم له - دون أن يحتسب في الغالب - من المقدّمات ما يبني به "تبكيتا" أي "قياس نفي". فإذا كانت القضيّة التي انبرى "المجيب" في بداية المناقشة إلى حفظها مثبتة فإنّ المناقشة الجدلية الموفّقة تنتهي - حسب حركة النّفي المسيّرة لأطوارها - ببناء قياس سالب لها وإذا كان منطلق المناقشة قضية سالبة فإنّ المناقشة الموفّقة تنتهي بعقد قياس يسلب السّلب عنها أي يجعلها مثبتة.

فالجدل عند أرسطو هو حينئذ نمط حجاجيّ يدور على اختبار الأقاويل، الأقاويل الخلافيّة بالخصوص وبالاختبار يقصد الجدليّ إلى البحث في القول عمّا قد يسوّغ نفيه. وهو نفي تختلف درجة صعوبته باختلاف أنواع القضايا موضوع الدّرس فالحدود هي - حسب ما بيّن أرسطو - أيسر القضايا في النّفي والقضايا التي محمولاتها أعراض هي أصعبها نفيا(293).

الحركة الباحثة في القول عمّا قد يسوّغ نفيه هي حينئذ الحركة الأساسيّة التي يقوم عليها الحجاج الجدليّ عند أرسطو وهي - حسب ما يفهم عنه - النّشاط الفكريّ الأنسب للخوض في المسائل الخلافيّة وفي المسائل التي لا يمكن أن يعقد فيها برهان لوقوعها خارج فضاء العلم.

---

(293) Aristote : Les Topiques livre VII (155 a)

ولمّا كان وكده الأوّل من درس الأقاويل في "الأرغانون" هو البحث فيها من حيث هي مسالك مختلفة في معرفة الوجود فإنّه قال عن وضع القول الجدليّ، في فقرة لا فتة من "التّبكيتات"، ما يلي : «لكن في الحقيقة الحجّة الجدلية ليست منحصرة في جنس معيّن من الأشياء وهي لا تبرهن على أيّ شيء في الواقع بل هي ليست حجّة مماثلة لما نجد في الفلسفة العامّة للوجود»(294). وفي مواطن مختلفة من هذا الكتاب ومن كتاب "المواضع" إشارات مختلفة مفادها أنّ الجدل يساعد على الاقتراب أكثر ما يمكن من الحقيقة وليس بلوغ الحقيقة مرامه بالأصالة بل ذاك شأن البرهان وبذلك جعل الجدل في منزلة دون المنزلة الشّامخة التي وضعه فيها أفلاطون بكثير كما هو معلوم.

لكن، من جهة أخرى، يستفاد من اهتمام أرسطو الكبير في كتاب "المواضع" بمسألة "الحدّ" (La définition) - والحدّ قضيّة تكون في الكثير من المقدّمات الأوائل التي تنعقد بها البراهين، غير أنّه لا يمكن أن نبرهن على صحّتها حسب ما جاء في المقالة الثانية من كتاب "التّحليلات الثانية" - أنّه أوكل إلى الجدل أمر فحص الحدود والتّأكّد من استقامة بنائها وبهذا يكون قد جعل الجدل، من موقع الاختبار الذي يضطلع به ومن مصهر النّفي الذي يمتحن به الأقاويل، يسهم في توفير موادّ أساسيّة للقول العلميّ. ولذلك قلنا في قسم سابق من بحثنا إنّ القول الجدليّ وإن وقع عنده دون القول البرهاني فإنّ هذا الثاني يتّكئ في التّأكّد من صحّة ما ينفلت من دائرته على ذاك الأول.

وهكذا فالحركة الحاملة لفعل الاختبار في الحجاج الجدلي عند أرسطو هي حركة نفي كما ذكرنا، غير أنّ منتهى هذه الحركة - حسب ما يستفاد من مركزيّة مسألة "الحدّ" في كتاب "المواضع" - لا يكون بالضّرورة معرفة سالبة إن جاز القول بل يكون أيضا معرفة موجبة أي قضايا كلّية مثبتة تغني معرفتنا بما تقرّه عن بعض جوانب الوجود.

---

(294) Aristote : Les réfutations sophistiques (172 a 10 - 15)

ومهما يكن من أمر فما قصدنا من اهتمامنا بموضوع الجدل عند أرسطو في هذا القسم من بحثنا إلاّ إلى التمهيد لتحديد موقع "المواضع الجدليّة" من ذاك الموضوع وإذا كان الجدل الأرسطيّ هو فعل اختبار لنوع من الأقاويل كما ذكرنا فإنّ هذا الفعل إنّما يتمّ - حسب ما جاء في كتاب "طوبيقا"- بنوع من القواعد هي "المواضع الجدليّة" كما سنبيّن فيما يأتي.

ولمّا كان فعل الاختبار يتمّ بالضّرورة على مراحل بدءا من مرحلة التّدبّر الفكريّ وانتهاء بمرحلة إنتاج القول فإنّه يتعيّن علينا أن نحدّد الأدوار المختلفة التي تضطلع بها "المواضع الجدلية" من هذه الزّاوية النّشوئيّة.

ب - "المناقشة الجدليّة" بين الخلافيّة والمشهور :

الجدل الأرسطيّ هو كما ذكرنا نمط حجاجيّ يدور على اختبار الأقاويل الخلافيّة بالخصوص وليس كلّ قول خلافيّ جديرا - حسب أرسطو - بأن يكون موضوع "مناقشة جدليّة" فقد عمد بصيغ لافتة إلى حصر الفضاء المسائليّ الذي يكون فيه الجدل ولا شكّ أنّ وراء ذلك الحصر حرصا على استبعاد الممارسة الجدليّة من بعض التّخوم الخلافيّة القصيّة التي خاض فيها بعض "الجدليّين" في عصره وعلى إثر تسييج ذلك الفضاء دعا إلى الشّدّة في معاملة من يزرع "الخلافيّة" فيما يعتبر في ذلك الأفق الحضاريّ بديهيّا ولا يقبل إرباك استقراره. قال : «ليس ينبغي لنا أن نبحث في كلّ مسألة ولا في كلّ وضع. لكن يجب أن يكون بحثنا عمّا شكّ فيه شاكّ ممّا يحتاج فيه إلى قول. لا إلى عقوبة أو حسّ وذلك أنّ الذين يشكّون فيقولون : هل ينبغي أن نعبد اللّه أم لا ؟ وهل يجب أن نكرم الوالدين أم لا ؟ يحتاجون إلى عقوبة والذين يشكّون فيقولون : «هل الثّلج أبيض أم لا ؟ يحتاجون إلى حسّ»[295].

---

(295) أرسطو : المواضع ترجمة بدوي بهامش شرح ابن رشد على الجدل ص 41
Aristote : Les Topiques, livre I, (105 a)

وهكذا فإذا كان أبو عثمان الجاحظ قد سيّج فضاء فعل الشّكّ بقوله : «تعلّم الشّكّ في المشكوك فيه تعلّما» فإنّ أرسطو سيّج فضاء الجدل ودعا إلى العنف بمن يتجاوز ذلك السّياج !

لم يدع أرسطو عند حديثه عن "المناقشة الجدلية" صفة "الخلافيّة" مرسلة حينئذ بل عمد في المقالة الأولى من كتاب "المواضع" إلى رسم حدودها واعتمد في ذلك معيارين اثنين : معيارا عمليّا وآخر مبدئيّا. فهنا في بعض الفقرات من تلك المقالة ما يشبه "السّلّم" اقترحه في تمييز القضايا الخلافية المناسبة لما ينبغي أن تستغرقه حصّة "المناقشة الجدلية" من وقت وهنا فقرات أخرى أهمّ عيّن فيها شرطا به يتميّز القول الخلافيّ الحريّ في نظره بالجدل أصلا.

أمّا ما اعتبرناه معيارا عمليّا فهو يكشف عن قاعدة من قواعد جنس "المناقشة الجدلية" و"المناقشة الجدلية" هي رياضة فكرية كانت نافقة بأثينا في عصر أرسطو كما سبق أن ذكرنا. هذا المعيار هو بمثابة "السّلّم" فيه ثلاث درجات تقاس بها القضايا الخلافية بحسب ما قد يستدعيه فحصها والحجاج فيها من مدّة زمنيّة ولقد استبعد أرسطو من "المناقشة" الدّرجتين المتقابلتين أي الدّرجة الدّنيا والدّرجة القصوى واحتفظ بما بينهما فالقضايا التي تستدعي معالجتها وقتا يسيرا والقضايا التي تستغرف مناقشتها وقتا طويلا جدّا لا تصلحان لأن تكونا موضوع "مناقشة جدلية" فللمناقشة الجدلية كسائر الرّياضات قوانين تحدّد سيرها، منها قانون يضبط مدّتها. ولا شكّ في أنّ معالجة القضايا الجدلية التي تستغرف وقتا طويلا جدّا موكولة إلى الفيلسوف يفحصها على انفراد ويخصّص لها ما تستدعيه من فسحة وقت[296].

(296) اهتمّ أرسطو في كتاب "المواضع" بوصف جنس "المناقشة الجدلية" على الخصوص وفي صدر المقالة الثامنة من الكتاب قارن بين الحجاج الجدليّ الذي ينجزه الفيلسوف في بحثه المنفرد حين يختبر القضايا والحجاج الجدليّ الذي ينجزه المتجادلان في إطار المناقشة الجدلية. ومن أهمّ ما يميّز جنس "المناقشة الجدليّة" - حسب ارسطو - أنّها تقوم على قواعد يعتمدها السائل بالخصوص لبناء استراتيجية حجاجية استراتيجية في التعامل مع شخص ثان وهي استراتيجية يقصد بها بالدرجة الأولى إلى بيان المهارة في تلك اللعبة الجدلية أمّا الجدل الذي يمارسه الفيلسوف على انفراد فهو حركة بحث متحرّرة من ذلك النوع من الاستراتيجية. Aristote : Les Topiques livre VIII, (155 h)

أمّا المعيار الثّاني الذي دعا إلى اعتماده في استخلاص الأقاويل الخلافيّة الجديرة بـ "المناقشة الجدلية" فهو معيار أهمّ لأنّه يكشف لنا عن الأرضيّة التي يكون فيها الجدل حسب أرسطو وهو يمثّل المستند الذي رأى ضرورة الرّجوع إليه في باب الخلافيات ومعلوم أنّ نشاط التّمييز في هذا الباب صعب - مبدئيّا - لوقوع هذا النّوع من الأقاويل في جهة الممكن والمحتمل أي لقبولها احتمالي الصّدق والكذب في آن (أو لكونها "صادقة بالجزء" كما يقول الشّرّاح من الفلاسفة العرب) وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة. هذا المعيار الثّاني الذي أرساه أرسطو هو بمثابة الصّخرة التي اعتبرها ثابتة في خضمّ الخلافيات ويمكن أن نلخّص ما تعلّق به في القاعدة التالية : لا يكون القول الخلافيّ جديرا بالتّناول الجدليّ إلاّ إذا استند إلى سلطة المشهور أو إلى سلطة معرفيّة : فكلّ قول اختلف فيه فريقان كبيران من جمهور النّاس أو اختلف فيه جمهور النّاس وجمهور العلماء أو اختلفت فيه طائفتان من جمهور العلماء هو قول حريّ بالمناقشة الجدلية. وكلّ قول "مخالف للمشهور" (Paradoxal) لا يكون أهلا لذلك النقاش إلاّ إذا كان صدر عن عالم شهير. وهذه الحالة الثانية ميّزناها من الأولى واعتبرناها تمثّل نوعا آخر من السّلطة، غير أنّ "أوبنك" أرجعها إلى سلطة الشّهرة وأوضح مستنده في ذلك إذ قال : «لم يذكر "الحكماء" هنا إلاّ باعتبارهم ممّن يحتكم النّاس باتفاق إلى سلطتهم ومن بين الحكماء لا يقع إجلال الذين يعرفون أشياء أكثر بل الذين يكونون أشهر من غيرهم»(297).

الحجاج الجدليّ عند أرسطو هو "قول وساطة" بين الخلافيّات (297 مكرر) والمشهورات والمسافة الفاصلة بين هذين الوضعين للأقاويل هي

(297) Aubenque : Le problème de l'être chez Aristote ... p 259

(297 مكرّر) من المعلوم أنّ مفهوم "المساءلة" (Le questionnement) هو المفهوم النّاظم في نظرية الفيلسوف البلجيكي "مايار" (Meyer) البلاغيّة وهو مفهوم حاضر على نحو من الأنحاء في الفضاء المشكليّ الذي صدر عنه فلاسفة الإغريق حين درسوا اجناس القول الكبرى بما هي أشكال معرفة وجهات استكناه للوجود مختلفة. وفي ضوء ذلك المفهوم قرأ "مايار" خطابتي افلاطون وأرسطو.

فضاء حركة الجدل في الأفق الثّقافيّ فإذا كانت الخلافيّات هي الأقاويل التي تفصل بين النّاس أو بين طوائف منهم في أفق ثقافيّ معيّن فإنّ المشهورات هي الأقاويل المشتركة عند جمهور النّاس أو عند النّخب المثقفة منهم وبها يسعون أحيانا إلى تجاوز ما بينهم من خلاف.

والسّمة اللاّفتة في الحجاج الجدليّ في النّظريّة الأرسطيّة - خلافا للحجاج الجدليّ عند أفلاطون - أنّه مسيّج "بالمشهور" (Endoxon) ومحقّق

.../... وفي خصوص تحديد أرسطو لمدى الخلافيّة المناسب للحجاج الجدليّ قال "مايار" : .نحن ندرك كيف أمكن للسّفسطانيّ أن يتسلّل بين إطيّات] ما في اللّغة من لبس وما يعترض العقل من شكوك ونفهم أيضا لم كان من الأوكد، عوضا عن [الاكتفاء بـ] الاتّهام، التّنظير -مهما يكن الثمن - لذلك الفضاء الذي يمثّل مجال الجواب المتعدّد (espace du ré-pondre multiple). غير أنّ "اللّوغوس" لم يؤخذ إلاّ في النّادر على أنّه اضطلاع بالمشكليّ وبصفة المشكليّ (Problématicité) عموما (...) وكان أرسطو نفسه مصدر ذلك المنحى على الأرجح فنحن لا نتساءل أبدا فيما هو بديهيّ وفيما هو من تحصيل الحاصل. لكنّنا لا نتساءل أيضا - حسب أرسطو - فيما هو مشكليّ ؛ نتناقش في اطروحات متعارضة يختلف فيها جمهور النّاس أو جمهور الحكماء ممّن لهم على النّاس سلطان. وهكذا يمثّل المخالفون [بمخالفتهم] اتّفاقا جديدا. ولا تكون الأطروحات حريّة بأن يدافع المرء عنها إلاّ إذا كانت حقيقتها محتملة ومضمونة بدرجات تتفاوت قوّة وضعفا. هذا الأمر جعل أرسطو يقول عن "السّؤال الجدليّ" إنّه بعيد عن أن يكون حدث مساءلة وإنّه في الحقيقة اختبار لأطروحة .محتملة عند النّاس جميعا أو عند غالبهم أو عند الحكماء. فأن نسأل هو أن نجعل قضيّة مناقضة لكنّها محتملة تقبل وذلك بمكافحتها بحجج، بما في ذلك حجج الخصم. و[على هذا] يبدو بجلاء أنّ "المطمح القضويّ المثاليّ" (L'idéal propositionnel) متواصل. فالأمر يتمثّل في الانتهاء ما أمكن إلى قضيّة تقصي ضدّها في انتظار أن يتمكّن العلم من أن يحسم على نحو برهانيّ أي بصيغة الضّرورة. والمسألة لا تتمثّل في صياغة ماهو مشكليّ صياغة مفهوميّة بل تتمثّل [في البحث عن] أجوبة ليست في الحقيقة أجوبة لكنّنا نرغب شديدا في أن تكون كذلك..

Meyer (Michel) : Questions de rhétorique, le livre de poche Paris 1993 pp 24 - 25

ومن مدخل "المشكليّ" قيّم "مايار" ما بذله أرسطو من جهد في إنقاذ الخطابة من أفلاطون والسّفسطائيّين جميعا وفي الفقرة الموالية خلاصة تقييمه قال : .وباختصار كأنّ أرسطو بعد أن أراد أن يعيد للخطابة الاعتبار، علّق بها شرطا لا يمكن لها أن تنهض به و [هذا الشّرط] هو "النّظام القضويّ" (L'ordre propositionnel) بما فيه من تصوّر مثاليّ لقطع شأفة المشكليّ (éradication du problématique) والقضاء على الخيار (L'alternative) وفي الأخير بلوغ الضّرورة الإثباتيّة القائمة على الإقصاء. فالخطابة [الأرسطيّة] هي حينئذ [الطّفلة اليتيمة] "كوزيت" (Cosette) عند [عائلة] "التيناردي" (Thénardier). المرجع نفسه ص 25.

حركته الإقناعية به و"المشهور" وضع للقول ثقافيّ وليس وضعا اكتسبه من خصيصة داخلية فيه، هو صفة تضمن تصديق القول وإن كانت خارجة عنه غير محايثة له.

و"المشهور" عند أرسطو ليس جسر التّفاعل القوليّ بين النّاس فحسب بل هو أيضا مادّة الاستدلال في القضايا الواقعة خارج دائرة "العلم" وله في النّظريّة الجدلية الأرسطيّة دوران : فهو - من ناحية - المعيار الذي يعتمد في تمييز ما هو جدير بالمعالجة الجدليّة من غيره وهو بالتّالي الضّامن لعدم دفع المساءلة إلى تخوم قصيّة في أفق ثقافيّ معيّن و"المشهورات"(Les endoxa) هي - من ناحية أخرى - المقدّمات التي تعتمد في بناء الأقيسة الجدليّة وبسلطة الشّهرة فيها يتحقّق الإقناع. وهذا الجانب الثّاني من "المشهور" اهتمّ به جدّا المتخصّصون في الحجاج من المحدثين واستعمل بعضهم في تسميته العبارة الرّشيقة التالية : "قانون الانتقال" "Loi de passage"[298]. وبالفعل فإنّ تحليل النّصوص الجدلية يقتضي منّا في جملة ما يقتضيه الوقوف عند "قوانين الانتقال" المعتمدة في بناء الحركة الحجاجية سواء منها ما كان صريحا أو ما كان ضمنيّا.

وهكذا فالحجاج الجدليّ عند أرسطو هو حركة قوليّة واقعة بين "الخلافيّ" و"المشهور" و"للمواضع الجدلية" دور في ذينك الطرفين جميعا فهي تعتمد - بما هي "جهة قصد" للذّهن كما قال ابن سينا - في فحص القضايا الخلافية وهي تعتمد في اختيار "المشهورات" المناسبة التي يعقد بها القياس الجدليّ في أيّ موضوع من الموضوعات المدروسة كما سنبيّن فيما يلي.

ج - الجدل الأرسطيّ طريقة، المواضع الجدليّة حجر الزّاوية فيها :

الحجاج الجدليّ عند أرسطو هو كما ذكرنا اختبار لقول خلافيّ في الوجود ومن القول الخلافيّ يختبر الجدليّ الحمل.

---

(298) هي عبارة للفيلسوف الانكليزي "تولمان" (Toulmin)

انظر : Plantin (Christian) : Essais sur l'argumentation, Kimé : Paris 1990 pp 22 - 29

وهذا الاختبار يستقيم له وإن كان غير متخصّص في العلم الذي تتعلّق به القضية موضوع الدّرس ففي "التّبكيتات" قال أرسطو عن الجدل : .هو اختصاص (Discipline) يمكن أن نمتلكه وإن لم يكن لنا العلم [يقصد العلم الذي تتعلّق به الأقاويل موضوع الاختبار].(299)

ويرجع عدم احتياج الجدليّ إلى العلم في بناء حجاجه إلى سببين اثنين : فهو من ناحية لا يتّكئ في اختباره لاستقامة الحمل إلى ما يقوم عليه العلم من "قضايا" (Propositions) -وإن صادف أن عالج مسائل تتّصل بالعلم - بل ينصرف إلى درس الحمل : صورته ومادّته في ذاتهما وهو من ناحية أخرى يشتغل في الغالب بالأقاويل الواقعة خارج ما تتناوله العلوم لأسباب ذكرناها في قسم من بحثنا سابق.

وإذا كان الجدليّ لا يحتاج في ممارسته لفعل الاختبار إلى العلم فإنّه ينبغي عليه - لصيانة تلك الممارسة ممّا يتهدّدها من خطر الفراغ (La vacuité du discours) - أن يستند - حسب أرسطو- إلى "طريقة" (Méthode) بما يقتضيه هذا المفهوم من جهاز مصطلحي وقواعد ينيران مسالك الفكر عند الفحص وإنشاء القول.

ولقد اعتزّ أرسطو أيّما اعتزاز في خاتمة "التّبكيتات" - كما سبق أن ذكرنا - بما أنجزه من "وصف" لتلك الطّريقة وهو إنجاز أراد به أن يخرج الجدل - لأوّل مرة في تاريخ اليونان - من وضع الممارسة الاختباريّة إلى وضع الممارسة العارفة بالقواعد الصّريحة التي تقوم عليها (أو التي ينبغي أن تقوم عليها). ولذلك جميعا كان كتاب "المواضع" بمثابة حديث الطريقة في اختبار الحمل.

هذه الطّريقة قامت من ناحية - بناء على ما في مفهوم "الحمل" من أبعاد نُشرت بالخصوص في كتابي "المقولات" و"العبارة" - على أصول أنطولوجيّة منطقيّة وقامت من ناحية ثانية على ما سمّاه "وسائل جدليّة"

---

(299) Aristote : Les réfutations sophistiques (172 a 20 - 25)

(Instruments dialectiques) وهي بمثابة المسبار الأوّل للقول موضوع الدّرس ومن بين هذه الوسائل نذكر بالخصوص وسيلة البحث في بعض علاقات الدّلالة في اللّغة (Relation de signification) - والعبارة لنا - ولا سيّما علاقة "المشترك" (Homonymie). وهي علاقة خصّها ببحث مطوّل ولا غرابة فهو منطقيّ والمنطقيّ حريص الحرص كلّه على تجنّب "المشترك" دوما والتأكّد من أحادية الدّلالة في القضية التي يعالجها ولقد أعاد ابن رشد ترتيب ما قاله أرسطو في تلك العلاقة الدّلالية وقال في صدر شرحه لذلك : « أمّا القوّة على تمييز الاسم المشترك فإنّ أرسطو أعطى في ذلك خمسة عشر قانونا»[300] وهذه الجملة تعطي فكرة عن أهمية التّحليل الدّلالي في الاختبار الجدليّ.

ومهما يكن من أمر ففي ضوء ما سبق يتبيّن أنّ اختبار الحمل في الجدل هو اختبار أنطولوجيّ منطقيّ لغويّ وفي المركز من فعل الاختبار نجد "المواضع" فما هو المسلك الذي طرقه أرسطو لتأسيس "المواضع الجدلية" ؟

درس أرسطو من القول الجازم العلاقة التي يدور عليها الاختبار الجدليّ أي علاقة الحمل وأحصى صورها الجامعة واستقصى القواعد التي يكون بها الحمل مستقيما في كلّ واحدة من تلك الصّور ومن القواعد تلك من ناحية ومن صور الأقيسة الجدليّة المستعملة في كلّ صورة للحفظ أو للإبطال من ناحية أخرى، اشتقّ "المواضع الجدليّة".

بحث في صور الحمل الجامعة حينئذ وانتهى إلى أنّها أربع فالحمل يكون - حسب ما ذكر - بالعرض (accident) أو بالجنس (genre) أو بالخاصّة (Propre) أو بالحدّ (Définition) وهو لم يضع لهذه الصّور مصطلحا جامعا غير أن "فرفيريوس" (Porphyre) تلافى من بعده ذلك النّقص فقد عدّل تقسيم أرسطو الرّباعي واعتبر صور الحمل الجامعة

(300) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ... ص 50

خمسا ووضع لها مصطلح (Les prédicables)[301] وهو ما ترجمه ابن سينا بعبارة "الألفاظ الخمس" مرّة وبعبارة "الخمس المفردة" مرّة أخرى[302].

فأرسطو حرص عند بناء "الطّريقة" طريقة الجدل، على استقصاء صور الحمل التي ترتدّ إليها "المطالب الجدليّة" جميعا، ما كان منها واقعا وما هو ممكن الوقوع واعتمد في ذلك الاستقصاء شكلّي الاستدلال المتوفّرين لديه جميعا أي الاستقراء والقياس. قال : «أن تكون الآن، الأطراف الأربعة المذكورة أعلاه هي بالفعل عناصر الانطلاق في الاستدلالات، هذا أمر يمكن أن نقتنع به بالاستقراء أوّلا وبالفعل فإذا استعرضنا المقدّمات واحدة واحدة لاحظنا أنّها ترجع إلى حدّ الشّيء أو إلى ذكر خاصّته أو جنسه أو عرضه. ويمكن أن نقتنع بذلك بالاستدلال أيضا وبالفعل فإنّ كلّ محمول يمكن نسبته إلى موضوع ينبغي بالضّرورة إمّا أن يقبل مبادلة موقعه معه [أي يكون قابلا للانعكاس (Réciprocable)] أو أن لا يقبل ذلك فإن كان يقبل أن يبادله الموقع فإنه يكون حدّا أو خاصة (Propre)، يكون حدّا إذا أفاد الماهيّة وخاصة إذا لم يفدها (...) وإن لم يكن قابلا لمبادلة الموقع معه [أي إن كان غير قابل للانعكاس (non-réciprocable)] فالأمر لا يخرج حينئذ عن إحدى حالتين فإمّا أن يكون ممّا يقال في حدّ الموضوع وإمّا أن لا يكون كذلك فإن كان ممّا يقال في حدّ الموضوع فإنّه يكون إمّا جنسا وإمّا فاصلة (Différence) وإن لم يكن ممّا يقال في حدّ الموضوع فإنّه يكون عرضا»[303].

هكذا استخلص أرسطو ما اعتبره صورا أوائل لجميع القضايا التي يمكن أن تكون موضوع جدل ويستفاد ممّا ذكر أنّ "المطالب الجدليّة" الواقعة

---

(301) تعرّض أرسطو إلى الفرق بين صور الحمل الأربع (أي ما سمّي بعده Les prédicables) والمقولات.

انظر : Aristote : Les Topiques livre I, 9 (103 b)

(302) ابن سينا ، الإشارات والتّنبيهات تحقيق سليمان دنيا دار المعارف مصر [د ت] القسم الأوّل ص 245.

(303) Aristote : Les Topiques livre I, (103 a)

والممكنة، ترجع - مهما تكن مواضيعها- إلى إحدى تلك الصّور الحمليّة الأربع وأنّ مسالك الاختبار الجدليّ ترتدّ - مهما تتعدّد - إلى النّظر في صحّة حمل عرض على موضوع أو في صحّة حمل جنس أو في صحّة حمل خاصّة أو إلى النظر في استقامة حدّ ولا يخرج موضوع "المناقشة الجدلية" عن ذلك على ما ذكر.

ولمّا كان الاختبار الجدليّ عنده يتمثّل في ترصّد ما يمكن أن ينسرب إلى إحدى صور الحمل الأربع من خلل فإنّه بحث - على إثر حصره لصور الحمل الجامعة تلك - في القواعد التي بها يكون الحمل مستقيما في كلّ واحدة منها وبحث في جميع وجوه الخلل التي يمكن أن تتطرّق نظريّا إلى الحمل في كلّ صورة واستقصى القواعد التي بها يتمّ رصد وجوه الخلل جميعا.

إنّه لجهود تجريديّ جبّار في دراسة الحجاج ! فقد أراد المعلّم الأوّل أن يحصر حالات الحجاج الجدليّ الممكنة جميعا ومختلف المسالك التي ينبغي أن تطرق في كلّ حالة.

وفي هذا المستوى الأوّل من بناء "الطريقة" أي المستوى المشتمل على صور الحمل الجامعة وقواعد بنائها وأشكال الخلل المختلفة التي يمكن أن تنسرب إليها يتنزّل المعنى (1) لمفهوم "المواضع الجدليّة" : هي - في المعنى (1) - القواعد التي تختبر بها استقامة الحمل في صورة القضيّة الجدليّة موضوع الدّرس. وهي تتنزّل بهذا المعنى - من الزّاوية النّشوئيّة في إنتاج الحجاج الجدليّ - في المرحلة الأولى من مراحل فعل الاختبار.

ولمّا كانت هذه المواضع - في المعنى (1) - وسائل لاختبار الحمل وكان الحمل عند أرسطو علاقة أنطولوجيّة منطقيّة يعبّر عنها بالضّرورة باللّغة فإنّ بعض هذه المواضع كان أنطولوجيّا منطقيّا وبعضها الآخر كان لغويّا كما يتبيّن من أمثلة نوردها في فقرة لاحقة.

ولقد اختار أرسطو أن يرتّب هذه المواضع بحسب صور الحمل الجامعة لذلك جعلها في أربع مجموعات كبرى وهي :

أ - مواضع العرض (Lieux de l'accident) (أو موضعيّة العرض Topique de l'accident) وأوردها في المقالة الثّانية بالخصوص أمّا المقالة الثالثة فقد أورد فيها مواضع اعتبرها ملحقة بمواضع العرض غير أنّها تختلف عنها اختلافا جذريّا في رأينا كما سنبيّن في فقرة لاحقة.

ب - مواضع الجنس (Lieux du genre) (أو موضعيّة الجنس Topique du genre) وعرضها في المقالة الرّابعة.

ج - مواضع الخاصّة (Lieux du propre) (أو موضعيّة الخاصّة Topique du propre) وعرضها في المقالة الخامسة.

د - مواضع الحدّ (Lieux de la définition) (أو موضعيّة الحدّ Topique de la définition) وعرضها في المقالتين السّادسة والسّابعة.

وممّا تجدر ملاحظته أنّ شرّاح "الأرغانون" من اللاّتين والعرب اقترحوا تصنيفات أخرى للمواضع الجدلية وهي تصنيفات تأليفيّة فممّا قال ابن رشد مثلا : "وقد يمكن أن تحصى هذه المواضع بوجه ثان : وذلك أن نعدّد أوّلا ما هو مشترك لها كلّها مثل مواضع الشّبيه والنّظائر والضّدّ وغير ذلك ثمّ نذكر ما هو مشترك لأربعة منها ثمّ لثلاثة ثمّ لاثنين ثم نعدّد المواضع الخاصّة بواحد واحد منها على حدة"(304).

وكنّا ذكرنا أعلاه أنّ المواضع الجدلية - في المعنى (1) - بعضها أنطولوجيّ منطقيّ وبعضها الآخر لغويّ ونحن نورد فيما يلي أمثلة على ذلك :

فالموضع الأوّل الذي ذكره أرسطو في "مواضع العرض" هو موضع أدخل في الأنطولوجيّ قال : "أحد المواضع أنّه ينبغي أن ننظر إن كان الموجود بحال من الأحوال أخرى غير العرض يوصف على أنّه عرض وهذا الخطأ يقع خاصّة في الأجناس بمنزلة ما لو قال قائل : إنّه عرض

(304) ابن رشد : تلخيص كتاب ارسطوطاليس في الجدل ... ص 80.

للأبيض أن يكون لونا وذلك أنّه لم يعرض له أن يكون لونا لكنّ اللّون جنسه»[305].

والموضع العشرون من "مواضع العرض" هو موضع أنطولوجيّ منطقيّ فقد جاء فيه ما يلي : « إن وُضع عرضٌ يوجد له ضدّ مّا فينبغي أن ننظر هل قابل الضّدّ هو قابل العرض أيضا، وذلك أنّ الذي يقبل الضدّين شيء واحد بعينه. مثال ذلك أنّه إن قال قائل : إنّ البغضة تتبع الغيظ فالبغضة إذا موجودة في الجزء الغضبيّ من النّفس لأنّه فيه يكون الغيظ فينبغي أن ننظر هل ضدّه أيضا - الذي هو المحبّة - في الجزء الغضبيّ وذلك أنّ المحبّة إن لم تكن فيه لكن كانت في الجزء الشّهواني من النّفس فليس تتبع البغضة الغيظ»[306].

وفي "مواضع الحدّ" بالخصوص نجد عددا من المواضع تستعمل لاختبار الجانب اللّغوي من القضيّة الجدليّة وعلى أساس هذه المواضع يقع الطّعن في الحدّ من جهة العبارة. ومن أمثلة هذا النّوع من المواضع قول أرسطو : «وموضع آخر وهو إن كان قال الشّيء على جهة الاستعارة. مثال ذلك إن كان سمّى العلم : الذي لا ينتقل أو سمّى الهيولى حاضنة (...) وذلك أنّ كلّ ما يقال على جهة الاستعارة فإنّه غامض غير بيّن»[307] وقوله أيضا : «موضع آخر : إن كان ذكر في التّحديد أكثر ممّا يجب ...»[308].

* * *

عيّنّا فيما سبق المعنى (1) لمفهوم "المواضع الجدلية" وهو معنى قامت عليه جميع المقالات التي استعرض فيها أرسطو "المواضع" باستثناء الفقرة العاشرة والفقرة الحادية عشرة من المقالة الثّانية وكامل المقالة الثّالثة ففي

---

(305) أرسطو : "المواضع" ترجمة بدوي بهامش تلخيص ابن رشد ... ص 90.
(306) المصدر نفسه ص 113
(307) المصدر نفسه ص 305
(308) المصدر نفسه ص 308

هذه المقالة وفي الفقرتين المذكورتين وقفنا على معنى (2) لذلك المفهوم وهو معنى يختلف تمام الاختلاف عن المعنى (1) ونحن نعتبر - بناء على ما تدور عليه المواضع الجدليّة في المعنى (2) - أنّ المقالة الثّالثة قدّت من نسيج غير النّسيج الذي قدّت منه سائر مقالات الكتاب الأخرى ففي تلك المقالة تناول أرسطو موضوعا ثانيا للحجاج الجدليّ دون أن يعلن عن ذلك وهذا الموضوع هو الاحتجاج المعتمد في "المقايسة" و "المفاضلة" وهو يختلف عن الموضوع الذي تدور عليه سائر مقالات الكتاب الأخرى أي الحجاج الذي ينتجه الجدليّ عند فحص القول واختبار مدى استقامة صورة الحمل فيه. وهذا الموضوع الثّاني نسبته واضحة - ولا سيّما ما تعلّق منه بـ "المفاضلة" - بالفائدة الثّانية من فوائد الجدل التي ذكرها أرسطو في صدر "طوبيقا" وهي فائدة وقفنا عندها في قسم سابق من بحثنا وبيّنا بمناسبة الحديث عنها وظيفة الجدل في الحياة العملية حسب أرسطو.

هكذا أورد أرسطو "مواضع العرض" في القسم الأكبر من المقالة الثانية واستعرض في الفقرتين الأخيرتين من تلك المقالة وفي المقالة الثالثة بأكملها نوعين آخرين من المواضع اعتبرهما ملحقين بمواضع العرض وهما "مواضع المقايسة"[309] - (وهذه عبارة تأليفيّة استعملها الشّرّاح من الفلاسفة العرب ولم نعثر في النّصّ الأرسطيّ على عبارة تأليفيّة توافقها) - و"مواضع المؤثَرات"[310] (Lieux du préférable). وفي تبرير هذا الإلحاق قال ابن رشد : «مطالب المقايسات (...) إنّما توجد في العرض لأنّ العرض هو الذي يقبل الأقلّ والأكثر»[311].

وليس هناك في الحقيقة فصل عند أرسطو ولا عند الشّرّاح من فلاسفة العرب بين "مواضع المقايسة" و"مواضع المؤثَرات" فهذه الثّانية

(309) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ... ص 133
(310) المصدر نفسه ص 136
(311) المصدر نفسه ص 134

اعتبرت جزءا من الأولى وجعلت تحتها ولكنّنا نرى أنّه يحسن التّمييز بين ما يقع تحت العبارتين ف "مواضع المقايسة" و"مواضع المؤثّرات" تقومان جميعا على فعل مقايسة غير أنّ المجال الذي يستخدم فيه ذلك الفعل والقصد منه يختلف فيهما فهو في "مطالب المقايسة" يعتمد لاكتساب معرفة ويعتمد في "مطالب المؤثّرات" لتحقيق اختيار عمليّ.

ومن أمثلة "مطالب المقايسة" المسألة التّالية : «إن كانت العافية لذيذة ونافعة فأيّهما يوجد لها أكثر المنفعة أم اللّذّة ؟»[312]. ومن أمثلة "مطالب المؤثّرات" التي ذكر : «أيّهما آثر الجميل أم النّافع ؟»[313]. وهذا "المطلب الجدليّ" يعترض كلّ إنسان في مناسبات عديدة من حياته يدعى فيها إلى الاختيار، الاختيار الحرج أحيانا.

وإذا كانت "مواضع المؤثّرات" تعتمد في السّلوك وتمثّل نوعا من الحجاج الجدليّ المنسرب في حياتنا اليوميّة فإنّ "مواضع المقايسة" تعتمد بالأساس في فحص مسائل فكريّة وقد أشار إلى ذلك ابن رشد في قوله : «هذه المطالب التي تقال بالمقايسة منها ما تطلب في الأمور الطّبيعيّة والإلاهيّة ومنها ما يطلب في الأمور الإراديّة وأكثر ما تستعمل في هذا الجنس»[314] والقسم الثّاني من هذا الاستشهاد يتعلّق في الحقيقة "بمواضع المؤثّرات" وكنّا ذكرنا أنّ الفلاسفة العرب أدرجوها في باب المقايسة.

"مواضع المقايسة" و"مواضع المؤثّرات" يمثّلان حينئذ المعايير التي ينبغي أن تعتمد في درس "مطلوب جدليّ" يدور على مسألة قيس وهذا هو المعنى (2) الذي وقفنا عليه لمفهوم "الموضع الجدليّ" في كتاب "طوبيقا".

وإذا كانت "المواضع الجدليّة" في المعنى (1) لا تستعمل بنصّها في القول الحجاجيّ بل تستعمل "قوّتها" في بنائه على حدّ قول

(312) المصدر نفسه ص 133

(313) المصدر نفسه ص 133

(314) ابن رشد ، تلخيص كتاب ارسطوطاليس في الجدل ... ص 135

ابن رشد[315] فإنّ "مواضع المؤثّرات" - وهي نوع من المواضع الجدليّة في المعنى (2) - قد تستعمل في بعض المقامات بنصّها في القول الحجاجيّ وتكون في هذه الحالة مقدّمات كبرى. فقد يصرّح بائع الأحذية مثلا بـ"الموضع الجدليّ" في حجاجه لزيادة إقناع المشتري ويقول : «ما يدوم زمنا أطول فهو أفضل وهذا الحذاء (أو هذا النّوع من الأحذية) يدوم أكثر من غيره فهو أفضل» أمّا المشتري فهو يضمر في الغالب المواضع الجدلية التي يستعين بها في تحديد اختياره فإن تردّد بين حذاءين قال لنفسه مثلا : «هذا الحذاء أفضل لأنّه يدوم زمنا أطول».

وإنّ قسما كبيرا من الخطابات الإشهاريّة التي تطاردنا صباح مساء يرتدّ عند الاستقصاء إلى "مواضع المؤثّرات" التي استعرضها أرسطو في المقالة الثّالثة من كتاب "طوبيقا" وهي مواضع احتفل بها غالب المتخصّصين في دراسة الحجاج وأغفلوا أو كادوا المواضع الجدليّة في المعنى (1) أي المواضع التي جاءت في المقالات الخمس الأخرى. ولعلّ السّبب في ذلك يرجع إلى أنّهم اشتغلوا على الخصوص بدراسة الحجاج في الخطاب اليوميّ أو الخطاب السّياسيّ أو الخطاب الأدبيّ وهذه أجناس يقوم الحجاج فيها على "مواضع المؤثّرات" و "المواضع الخطبيّة".

وعند النّظر في "مواضع المقايسة" لاحظنا أنّها بمثابة نوع من الحساب ومن أمثلة ما جاء في باب "المواضع المأخوذة من الأقلّ والأكثر ما يلي" : «إن كان اثنان يقالان على واحد فإنّه إن كان ما يظنّ به أنّه أحرى بأن يوجد لا يوجد فإنّ الذي هو دونه في ذلك أحرى بألاّ يوجد. وإن كان ما يظنّ به أنّه أحرى أن يكون وجوده أقلّ، يوجد، فالذي هو أحرى بأن يوجد، يوجد أيضا»[316].

وعند النّظر في "مواضع المؤثّرات" لاحظنا أنّ بعضها يقوم على اعتبارات اجتماعيّة (أي أن معيار القيس فيها ليس صفة في الشّيء في

(315) المصدر نفسه ص 76

(316) ارسطو : "المواضع" ترجمة بدوي بهامش تلخيص ابن رشد للجدل ص 123

ذاته) وبعضها الثّاني يقوم على اعتبارات "فلسفيّة" وبعضها الثّالث يعسر تصنيفه بدقّة لكن يمكن على العموم أن نجعله تحت عنواني "مواضع الكمّ" (Lieux de la quantité) و "مواضع الكيف" (Lieux de la qualité) وهاتان التّسميتان أخذناهما عن "برلمان" (Perelman) و "برلمان" اهتمّ من كتاب "المواضع" - عند إعادة بناء النّظرية الحجاجيّة الأرسطيّة فيما سمّاه "بلاغة جديدة" - بالمقالة الثّالثة على الخصوص وأرجع غالب ما جاء فيها إلى ذينك الموضعين[317].

ومن أمثلة "مواضع المؤثّرات" التي تقوم على اعتبارات اجتماعيّة "الموضع" الثّالث وهو أنّ ما يختاره ويفضّله الرّجل الفاضل أو الشّريعة أو العلماء أو ما يختاره أكثر النّاس أو أكثر أهل صناعة مّا، أو ما يختاره الجميع ويتشوّقه الكلّ فهو أفضل. وهذا الموضع مأخوذ من الأمور التي من خارج إذ كان مأخوذا من الشّهادة وهو مشهور عامّ[318]. ولئن أدرجنا هذا المثال فيما اعتبرناه مواضع تقوم على اعتبارات اجتماعيّة فإنّ ذلك كان منّا بناء على ما جاء في القسم الأوّل منه ومن الواضح أنّ هذا المثال نفسه ينتسب بما جاء في القسم الثّاني منه إلى "مواضع الكمّ".

ومن أمثلة "مواضع المؤثّرات" التي تقوم على اعتبارات "فلسفيّة" موضع أفضلية ما كان سببا بالذّات وفي ذلك قال أرسطو : «ما كان سببا للغير بذاته آثر ممّا هو سبب بالعرض كما أنّ الفضيلة آثر من البخت لأنّ تلك سبب بذاتها وهو سبب بالعرض»[319].

---

(317) Perelman (Chaïm) : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique
Edition de l'Université de Bruxelles
& 22 - Lieux de la quantité
& 23 - Lieux de la qualité

(318) ابن رشد ، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ص 138.
فضّلنا الاستشهاد بتلخيص ابن رشد في هذه المرّة لأنّه أوضح من ترجمة بدوي.

(319) أرسطو ، "المواضع" ترجمة بدوي بهامش كتاب ابن رشد المذكور أعلاه ص 143

ومن أمثلة ما اعتبرناه يندرج في "مواضع الكمّ" الموضع التّالي : «ماهو أطول زمانا وأكثر ثباتا آثر ممّا هو دونه في هذه الحال»[320].

ومن أمثلة ما اعتبرناه يندرج في "مواضع الكيف" الموضع التّالي : «الشيء الذي هو أصعب أيضا آثر وذلك أنّا إذا اقتنينا ما لا يسهل تناوله كان سرورنا به أكثر»[321].

هذه حينئذ نماذج من "مواضع المؤثّرات" (Lieux du préférable) التي استعرضها أرسطو في المقالة الثّالثة من "طوبيقا" سقناها في إطار ما ارتأينا لها من تصنيف تقريبيّ ولم يكن التّصنيف وكدنا في هذا البحث غير أنّنا لجأنا إليه باعتباره مسلكا يساعد بما فيه من محاولة رصد لما هو جامع على توضيح المستويات التي تتنزّل فيها الأنواع المصنّفة وبالفعل فإنّ التّصنيف الذي قدّمناه للمواضع الجدليّة في المعنى (1) والمواضع الجدليّة في المعنى (2) يسهم في زيادة توضيح ما تقوم عليه شبكة المواضع الجدليّة من أصول وما يقع فيه مفهوم "الموضع الجدليّ" عند أرسطو من مستويات مختلفة.

وأنواع المواضع الجدليّة التي ذكرنا إلى حدّ الآن ترجع جميعا إلى معنى أوّل جامع من معاني "الموضع" عموما : "الموضع" بما هو قضية عامّة جدّا (أو "قانون" كما يقول ابن سينا) تولّد منها المقدّمات. غير أنّ الأنواع التي ذكرنا تختلف في سنخ ما تقوم عليه من قضايا عامّة فهي تمتدّ من العقليّ المحض إلى مشارف الإيديولوجيّ وبذلك تكشف عن الدّوائر المختلفة التي استغلّ فيها أرسطو مفهوم "الموضع الجدليّ".

ففي ضوء التّصنيف التقريبيّ الذي اقترحنا نتبيّن أنّ المواضع الجدلية في المعنى (1) بعضها أنطولوجيّ منطقيّ وبعضها لغويّ وأنّ "مواضع المقايسة" - وتمثّل قسما أوّل من المواضع الجدلية في المعنى (2) - هي

(320) أرسطو ، "المواضع" ترجمة بدوي بهامش كتاب ابن رشد المذكور أعلاه ص 137
(321) أرسطو ، "المواضع" ترجمة بدوي بهامش الكتاب نفسه ص 154

مواضع نوع من الحساب إن جاز القول أي هي مواضع منطقيّة كما يتبيّن من نوع "المطالب الجدليّة" التي تستخدم فيها ومن المثال الذي سقناه لها أعلاه. وأمّا "مواضع المؤثرات" - وهي قسم ثان من المواضع الجدليّة في المعنى (2) - فتقوم على المقايسة في مجال البحث عن "المؤثّر" ومنتهاها "حكم قيمة" ولا يخرج "المؤثر" عن الجميل والنّافع واللّذيذ كما ذكر أرسطو. ومواضع الاحتجاج لما يعتبر "مؤثرا" عديدة ومتنوّعة وقد تكون متوافقة في حالات ومتعارضة في حالات أخرى ولا غرابة فهي مواضع قيميّة مستندة إلى الإيديولوجيّ وهي لخروجها عن المثلّث الجدلي الأساسي في "طوبيقا" أي الأنطولوجي والمنطقيّ واللّغويّ تمثّل نوعا قائما برأسه في شبكة المواضع الجدلية عند أرسطو. ولعلّه كان ينبغي أن تدرج في "الخطابة" فهي بها أنسب !

ومهما يكن من أمر فعلى إثر الفراغ من عرض مواضع تنتسب إلى هذا النّوع، أثار أرسطو في فقرتين وجيزتين مسائل جوهريّة في البحث الحجاجيّ. فممّا قال : «وينبغي أن تنظر إنْ كان الواحد مأثورا من أجل نفسه والآخر من أجل الظّنّ بمنزلة ما إن الصّحّة أفضل من الجمال ...» [322] وممّا قال أيضا : «وينبغي أن نميّز على كم جهة يقال المأثور ومن أجل أيّ الأشياء، بمنزلة النّافع أو الجميل أو اللّذيذ ...» [323]. وما قاله ابن رشد في شرح هذه الفقرة الثّانية مفيد جدّا لذلك رأينا أن نورده (وإن كان أسقط من شرحه جملة هامّة وهي قول أرسطو : «ومن أجل أيّ الأشياء [يقال المأثور]» (... et en vue de quelles fins) [324]) قال : «ينبغي أن نميّز على كم جهة يقال المؤثّر فإنّه يقال على ثلاثة معان : على النّافع واللّذيذ والجميل فالجميل هو المؤثّر بالطّبع والمؤثّر عند واحد من النّاس من هذه

---

(322) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ... ص 164

(323) المصدر نفسه ص 165

(324) Aristote : Les Topiques Livre III 118 b 25 - 30

غيـر المؤثّر عند الآخـر فـإنّ الجـمـيل آثر عنـد الحكمـاء والنّافع آثر عند مدبّري المدن واللّذيذ آثر عند المترفة»(325).

ففي الفقرتين اللّتين ذكرنا استثار أرسطو مساءلة مهمّة : المؤثّر في ذاته/المؤثّر في الظّنّ، نسبيّة المؤثر في ذاته من ناحية واختلاف المرجعيّات الاجتماعية في اعتبار ما به يكون الشّيء مؤثرا من ناحية أخرى.

هذه المساءلة بما تختزله من قضايا تمثّل أفقا من آفاق بحث عديدة تلوح في أعطاف نظريّة أرسطو في الحجاج. وهي مساءلة وجدنا لها فيما اقترحه "برلمان" (Perelman) في درس "مواضع المؤثّرات" من خصيب المسالك بعض الأصداء. فمن أهمّ ما انتهى إليه عند اشتغاله ببعض جوانب تلك المساءلة أنّ "مواضع المؤثّرات" لا تكون متفرّقة ولا يكون بعضها معزولا عن بعض بل تكون منتظمة في "تراتبيّات" (hiérarchies)(326)، تراتبيّات متعدّدة في المجتمع الواحد. وعلى الدّارس أن يستخرج من أجناس الخطاب المنتج في ذلك المجتمع ما تقوم عليه من "تراتبيّات" مختلفة وأن يكشف عمّا يكون بين مكوّنات كلّ "تراتبيّة" من علاقات ويرصد ما يكون بين "التّراتبيّات" المختلفة من صلات. ومن أهمّ ما انتهى إليه "برلمان" أيضا أنّه في المنعطفات الأساسيّة في تاريخ مجتمع من المجتمعات يعاد تشكّل ما بين "مواضع المؤثّرات" من علاقات ويتغيّر المركز النّاظم لها على الخصوص وإعادة التّشكّل في التّراتبيّات والتّحوّل في مراكزها يمثّلان عنده مسارا مهمّا يكشف به الدّارس عن التّحوّلات التي تحدث في نظرة الانسان إلى الكون في الأحقاب التّاريخيّة الكبرى. وفي هذا الإطار عرض تحليلا له شهيرا قارن فيه بين المركز في تراتبيّة المؤثرات عند الكلاسيكيّين والمركز في تراتبيّة المؤثرات عند الرّومنطيقيّين(327).

---

(325) ابن رشد : المصدر المذكور ص 165

(326) Perelman (ch) et Tyteca (L.O) : Traité de l'argumentation ... & 20 - Les hiérarchies

(327) المرجع السابق انظر الفقرتين 23 و 24 : (مواضع الكمّ، مواضع الكيف).

هذه بعض أصداء وجدناها في نظريّة "برلمان" لأفق مسائليّ كان أرسطو أشار إليه في إيجاز شديد ولقد لاحظنا أنّ نَشْرَ ما يتضمّنه ذلك الأفق من قضايا لم يكن وكد أرسطو في ذلك المقام فعلى إثر الفقرة الأولى التي استثار فيها مسألية "المؤثَر بذاته/المؤثَر بالظّنّ" سارع بتقديم الموضع التّالي : «الذي هو أكرم بذاته هو الذي نؤثره»[328] وعلى إثر إشارته إلى مسألية "نسبيّة المؤثَر" في الفقرة الثّانية سارع بتقديم الموضع التّالي : «إذا كانت أشياء بأعيانها موجودة لكليهما فينبغي أن ننظر لأيّهما يوجد أكثر وألذّ أو أجمل أو أنفع وأيضا ما كان من أجل الأفضل آثر بمنزلة أنّ ما هو من أجل الفضيلة أفضل ممّا هو من أجل اللّذّة»[329] فوكده كان منصبّا حينئذ على بيان ما ينبغي أن يكون عليه اتّجاه الحجاج في باب المؤثَرات والحجاج الذي دعا إليه - حسب ما يستفاد من الموضعين اللّذين أوردنا - هو حجاج فيه مقايسة "أخلاقيّة" تضمن اختيار ما هو الأقرب إلى الفضيلة. فَبَصَمَة الفيلسوف الذي أراد أن يرسي قيم الجميل والخير والعادل في المجتمع واضحة تمام الوضوح في هذا التّناول لما ينبغي أن يكون عليه الحجاج في مواضع المؤثَرات.

وإنّ "مواضع المؤثَرات" التي أحصاها أرسطو تعدّ حوالي أربعين موضعا وهو يعتبر أنّ ما أحصاه يمثّل بطبيعة الحال قائمة منفتحة ففي خاتمة المقالة الثّالثة دعا إلى اعتماد الصّيغ التي ذكر مع تغيير يسير في العبارة للتّعبير عمّا يمكن أن نعثر عليه من مواضع أخرى. قال : «ينبغي أن نأخذ هذه المواضع - ما أمكن - أخذا كلّيا في الأكثر والأعظم وذلك أنّها إذا أخذت على هذا الوجه كانت نافعة في أشياء كثيرة وقد يمكن أن نجعل بعض هذه المواضع التي وصفنا أكثر عموما متى غيّرنا تسميتها قليلا»[330]. أمّا القائمات التي قدّمها للمواضع الجدلية في المعنى (1) (أي

(328) أرسطو : "المواضع" ترجمة بدوي على هامش تلخيص ابن رشد المذكور ص 164
(329) المصدر السابق ترجمة بدوي ص 165
(330) المصدر السابق ترجمة بدوي ص 168

مواضع العرض ومواضع الجنس ومواضع الخاصّة ومواضع الحدّ) فهي أقرب ما تكون إلى القائمات المغلقة لأنّها كانت ثمرة استدلال قياسيّ لما تستتبعه شروط الحمل في كلّ صورة من الصّور الأربع من قواعد وما قد يتسرّب إلى صور الحمل من وجوه الخلل الممكنة.

* * *

والنّاظر في المقالات السّتّ التي عرض فيها أرسطو "المواضع الجدلية" جميعا لا يفوته أن يلاحظ أنّ تلك المقالات كانت أشبه ما تكون في صيغة تأليفها بالجذاذات المتتالية[331].

---

331. "طوبيقا" كتاب ألّف أرسطو نواته في سني الشّباب كما سبق أن ذكرنا وهي نواة تتكوّن من المقالات السّتّ التي عرض فيها "المواضع الجدليّة" جميعا ولعلّ كلّ واحدة من تلك المقالات كانت في الأصل مجموعة من الجذاذات ولعلّ أرسطو كان يغنيها شيئا فشيئا بجذاذات جديدة ويعدّل من بعض ما جاء فيها في ضوء ما كان يدور بينه وبين طلبته من نقاش حسب ما رجّحه "برنشفيغ"

Aristote : Topiques Paris : Les belles lettres 1967 Introduction page VIII

وقراءة تلك المقالات السّتّ ليست يسيرة البتّة فالقارئ لا يهتدي دوما - مهما بذل من جهد- إلى الأسس التي قام عليها ترتيب المواضع ببعض المقالات ولا إلى كافّة الأصول التي تتفرّع عنها شبكات المواضع في كلّ مقالة وبالإضافة إلى هذا كان العرض غامضا أحيانا ينقصه التّمثيل.

هذه النقائص لا نكاد نجدها في شروح الفلاسفة العرب للكتاب فابن رشد مثلا أفاد من شروح اللاّتين - وإحالته عليهم دليل على ذلك - وبذل جهدا كبيرا في معالجة ما كان في ترتيب المواضع ببعض المقالات من ارتباك وفي جعل سدى العرض واضحا شفيفا. ففي صدر كلّ مقالة كان يذكر "الأسطقسّات" التي تتفرّع المواضع عنها ممّا يجعل القارئ يتابع حلقات الشّبكة. شبكة المواضع في كل مقالة دون عناء. ولم يقتصر على ذلك بل عمد إلى إعادة ترتيب المواضع في بعض المقالات ومن أنصع الأمثلة على ذلك ما أنجزه في شرح المقالتين المخصّصتين "لمواضع الحدّ" وفي ذلك قال : «ونحن فسنعدّد هذه المواضع على هذا الترتيب وبهذه القسمة فإنّ ذلك قد فعله ثامسطيوس وقبله ثاوفرسطس وإن كان في ذلك مخالفة لتعليم أرسطو في ترتيبه فإنّ هذا يشبه أن يكون أكثر صناعيا وأعون على الحفظ والتحصيل».

ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ص 320.

ومن المزايا التي وقفنا عليها عند الشّرّاح من فلاسفة العرب أنّهم تتبّعوا ما اعتبره أرسطو مواضع جدلية موضعا موضعا وميّزوا المواضع على الحقيقة ممّا سمّوه "وصايا".

ومن الأمثلة على ذلك ما قاله ابن رشد في "الموضع" التالي وأورده ضمن "مواضع العرض" قال ابن رشد : «الموضع الرّابع : هو أن نطلب معاندا (...) للأمر الذي وضع ونجتهد في ذلك ما أمكن. فإن لم نلف له معاندا أو وجدناه فأبطلناه صحّ الوضع (...) وليس هذا موضعا ولكنه وصيّة نافعة في إثبات الأوضاع المشهورة» ابن رشد : المصدر المذكور ص 95

(انظر كذلك "الموضع" الثامن ص 98 و "الموضع" الخامس عشر ص 106 إلخ)

وإنّ كلّ واحدة ممّا يمكن أن نعتبره جذاذات تشتمل عموما على ثلاثة مكوّنات : الموضع الجدليّ ويليه مثال لمطلوب من المطالب الجدليّة التي يستخدم ذلك الموضع في معالجتها وتختم الجذاذة في الكثير بذكر لكيفيتي المقدّمتين اللّتين ينبغي أن تستعمل في ذلك الموضع "للحفظ" أو "للإبطال". وما جاء في هذا المكوّن الثّالث يمثّل حسب بعض المؤرّخين للمنطق في الغرب نواة لمنطق القضايا عثروا عليها عند أرسطو ومعلوم أنّ أرسطو اهتمّ بالأساس بالمنطق الحمليّ.

وإنّ ما اشتمل عليه المكوّن الثّالث من قواعد تعيّن علاقات اللّزوم (conséquence) بين المقدّمات الجدليّة بحسب كيفيّاتها المختلفة يمثّل المعنى (3) لمفهوم "الموضع الجدلي" عند أرسطو. والمواضع الجدلية بهذا المعنى هي حينئذ قواعد اللّزوم (المنطقيّ) بين مقدّمات القياس الجدليّ بحسب ما تكون عليه صورها من كيفيّات مختلفة.

ونسوق فيما يلي - زيادة للتّوضيح - أنموذجا لهذا النّوع من المواضع الجدلية والأنموذج الذي اخترنا أفرد له أرسطو جذاذة بأكملها لشمول استعماله واخترنا أن نورد الأنموذج بنصّ ابن رشد لوضوحه واشتماله على أمثلة. قال ابن رشد : «الموضع الحادي عشر مأخوذ من اللّوازم وذلك على وجهين :

أحدهما أن ننظر : ما الشّيء الذي إذا وجد، لزم ضرورة أن يوجد الوضع المطلوب ؟ وهذا الوضع هو للإثبات أبدا وذلك بأن نضع الشّيء الذي إذا وجد، لزم أن يوجد الوضع مقدّما والمطلوب تاليا ثم نستثني المقدّم بعينه فينتج التّالي بعينه. مثال ذلك أن يكون مطلوبنا : هل الخلاء موجود ؟ فنقول : إن كانت الحركة موجودة فالخلاء موجود. لكنّ الحركة موجودة فالخلاء موجود.

والوجه الثّاني أن ننظر : ما الشّيء الذي إذا وجد الوضع المطلوب وجد هو ؟ هذا الوضع هو للإبطال أبدا، وذلك بأن نضع المطلوب مقدّما والشّيء اللاّزم عن وجوده تاليا، ثم نستثني مقابل التّالي فينتج مقابل

المقدّم. مثال ذلك أن يكون مطلوبنا : هل الخلاء موجود؟ فنقول : إن كان الخلاء موجودا فأبعاد الجسم توجد مفارقة. ثم نستثني : لكنّ الأبعاد ليست تفارق. فينتج : فالخلاء غير موجود»(332).

* * *

هكذا يتبيّن لنا على إثر ما قدّمنا من تحليل أنّ مفهوم "الموضع" عند أرسطو له في كتاب "طوبيقا" وحده ثلاثة معان وهي معان لا تخرج عمّا اعتبرناه - في التّمهيد لدراسة "الموضع" - "نواة مشتركة" للمفهوم في مؤلّفات أرسطو في الحجاج.

وهذه المعاني الثلاثة تمثّل - من الزّاوية النّشوئيّة - وظائف مختلفة للمفهوم في مراحل إنتاج الحجاج الجدليّ وهي وظائف مدارها جميعا "الاستكشاف" (heurisis ou inventio) غير أنّ المستكشَف في كلّ مرحلة يختلف عن المستكشَف في المرحلة اللاّحقة لها :

أ - الوظيفة الأولى : توجيه الذّهن في بحثه عن الاتّجاه الذي ينبغي أن يسلكه في الحجاج :

فالمواضع الجدليّة في المعنى (1) والمواضع الجدلية في المعنى (2) يمثّلان شبكتين يستحضرهما الجدليّ ليحدّد "جهة القصد" - حسب العبارة السّينويّة - المناسبة التي ينبغي أن يدرس "المطلوب الجدليّ" موضوع البحث في ضوئها.

ب - الوظيفة الثّانية : اختيار المقدّمات المناسبة أو توليدها :

بعد أن يحدّد الجدليّ "جهة القصد" المناسبة بالاستناد إلى شبكة المواضع في كلّيّتها باعتبارها شبكة تحدّد اتّجاهات الفحص المختلفة،

(332) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل ص 102
Aristote : Les Topiques II, 4 (111 b)

يستعرض "المواضع" المختلفة الصّالحة في بناء الاستدلال في "الجهة" التي رآها مناسبة ويعيّن "الموضع" أو مجموعة "المواضع" المناسبة في معالجة القضيّة موضوع الدّرس. ومن القضية موضوع الدّرس ينطلق الجدليّ - كما هو معلوم - في حركة عود على بدء بحثا عن المقدّمة أو المقدّمات التي تستعمل في عقد قياس تكون نتيجته "حفظ" تلك القضيّة أو "إبطالها".

ولا تحفظ القضية أو تبطل بموضع واحد ولو كان ذلك كذلك لضاقت السّبل على الجدليّ ولما أمكن للّعبة الجدليّة أن تكون فالجانب المهمّ من هذه الرّياضة يتمثّل في أنّ "المجيب" لا يعرف في أثناء "المناقشة" على الدّقة "الموضع" الممكن الذي يريد السّائل أن يعتمده في محاولة تبكيته.

والمهمّ أنّ الجدليّ يعيّن في مرحلة الاستكشاف بالموضع الواحد (أو بمجموعة من المواضع) القضية العامة جدّا (أو مجموعة القضايا العامة جدّا) التي ينبغي أن يعقد استدلاله عليها.

ولمّا كانت "المواضع الجدليّة" بما هي مقدّمات عامّة جدّا لا تستعمل بنصّها في الحجاج - ولا سيّما المواضع الجدّلية في المعنى (1) - فإنّ الجدليّ يتعرّف "بالموضع" المقدّمة من المشهورات التي ينبغي أن يستعملها في حجاجه وهي مقدّمة تحقّق ما في الموضع من علاقة مجرّدة وتؤخذ من ثبت المشهورات[333] وهو "ثبت" (Répertoire) ينبغي أن يكون متوفّرا لدى الجدليّ حسب أرسطو فقد اعتبره من الوسائل الجدليّة الضّروريّة ووصف طريقة إعداده في المقالة الأولى من "طوبيقا". وإذا كانت المقدّمة من المشهورات المحقّقة للموضع المناسب غير متوفّرة في "الثّبت" فعلى الجدليّ أن يولّد من الموضع مقدّمة أي أن يحقّق الموضع بما هو نسق مجرّد في مقدّمة يراعي في صياغتها قواعد تجعلها مماثلة للمشهورات على نحو من الأنحاء.

---

(333) Aristote : Les Topiques I, 13 (105 a - 105 b)
(Premier instrument : La Collecte des prémisses)

وهكذا فالمواضع الجدليّة في المعنى (1) تمثّل مقدّمات عامّة جدّا تعتمد في اختيار مقدّمات من المشهورات أو تعتمد في توليد ما يناسب من المقدّمات في جميع الاستدلالات الجدليّة الممكنة حسب أرسطو. أمّا المواضع الجدليّة في المعنى (2) فهي مقدّمات عامّة جدّا أيضا لكن يمكن أن تستعمل في الاستدلال الحجاجيّ بنصّها.

ج - الوظيفة الثّالثة : معرفة قواعد اللّزوم بين المقدّمات الجدليّة بحسب كيفيّاتها :

يعتمد الجدليّ على إثر اختياره للمقدّمات أو توليده لها، أي على إثر اختياره لمادّة الاستدلال، الموضع الجدليّ في المعنى (3) لاختيار كيفيتي المقدّمتين وطريقة ترتيبهما حتّى تكون صورة القياس الجدليّ مستقيمة ومحقّقة لما يريد من "حفظ" أو "إبطال" فللموضع الجدليّ في هذا المستوى الثّالث وظيفة في تعيين صورة المقدّمتين وفي تعيين صورة الاستدلال المناسبة والمحقّقة للغرض.

وجملة القول أنّ الموضع الجدليّ يستعمل بما هو "جهة قصد للذّهن" في مرحلة الفحص للقضيّة موضوع الدرس ثم يستعمل في إنتاج الاستدلال الحجاجيّ فبه تختار المقدّمة المناسبة أو تولّد والمقدّمة هي وحدة استدلالية دنيا وبمراعاة قواعده يتمّ بناء القياس الجدليّ المناسب والقياس هو وحدة استدلاليّة كبرى.

* * *

ب. 3. 2. المواضع السّفسطائيّة :

"التّبكيتات السّفسطائيّة" (Les réfutations sophistiques) كان - كما سبق أن ذكرنا - ثمرة من ثمار الصّراع بين فلاسفة اليونان والسّفسطائيّين في وجه بناء الحجاج الجدليّ والهدف من ممارسته في "المدينة" وهو كتيّب سابق على الأرجح لاكتشاف أرسطو نظريّته في المنطق فقد ألّفه قبل أن

يؤلّف "التّحليلات" (334). وفيه حلّل آليات إنتاج الحجاج السّفسطائيّ (أي درس قواعد إنتاج ذلك القول) ووقف على سلوكات كان السّفسطائيّون يعتمدونها في أثناء المناقشة لنصب الفخاخ لخصومهم وتوريطهم (أي درس قواعد المناقشة عندهم). وبذلك كان تحليله "تداوليّا" (Pragmatique) كما نقول اليوم فقد درس أهداف ذلك الحجاج وما به يتحقّق.

أمّا "الأهداف الحقيقيّة" التي كان السّفسطائيّون يقصدون إليها بحجاجهم فهي حسب ما ذكر خمسة : التّبكيت و [الإيقاع في] الخطإ و [الدّفع إلى] مخالفة المشهور واستعمال صيغ لغويّة غير مألوفة (Solécisme) وخامسا دفع المجيب إلى الكلام الفارغ (Verbiage) (وذلك بإرغامه على أن يكرّر الأمر نفسه مرّات عديدة).(335)

وأمّا ما به يحقّق السّفسطائيّون تلك الأهداف فوسائل حجاجيّة متنوّعة سمّاها - من الموقع الأخلاقيّ والعقليّ الذي نظر منه إلى الممارسة الحجاجيّة - (Fallaciae) أي "مغالطات"(336). ولقد بذل الجهد كلّه في إحصائها وحرص الحرص كلّه على أن يكون إحصاؤه لها شاملا. ولبلوغ ذلك اعتمد - كما في كتاب "المواضع" - الاستقراء والقياس جميعا. فلا شكّ أنّه تصفّح - من جهة - ما استحضره من مناقشات سفسطائيّة كان

---

(334) Blanché (Robert) : Le raisonnement ... page 242

(335) Aristote : Les réfutations sophistiques (165 b)

(336) كلمة "مغالطات" استعملها الشّرّاح من الفلاسفة العرب في ترجمة كلمة (Fallaciae) التي استعملها أرسطو وفي الكلمة العربية دلالة على نيّة الإيقاع في الخطإ وهو المعنى الذي الحّ عليه أرسطو. وفي الحديث ترجم المحققون الفرنسيّون لكتب أرسطو الكلمة بـ (Paralogisme) وترجمها الأنكليز ب (Fallacies) ودعا "بلانشي" إلى استعمال مصطلحين اثنين هما "Sophisme" و "Paralogisme" لتمييز الخطإ في القياس المتعمّد من الخطإ غير المتعمّد.

انظر ، Blanché (R) : Le raisonnement ... page 245

وممّا قال : "... Le paralogisme relève de la logique formelle, le sophisme relève de la dialectique et de la rhétorique. Sa définition (c.à.d le sophisme) fait intervenir une intention - notion psychologique, étrangère à la logique et un rapport à un auditoire - ce dont la logique se désintéresse également. Du point de vue purement formel, on n'a affaire qu'à des paralogismes".

حضرها أو قرأها واستخرج ظواهر بيّن بالاستقراء أنّها تمثّل أنواع الحيل التي كانت تستعمل في إدارة "المناقشة". ومن جهة أخرى استعمل القياس في حصر ما يمكن أن يكون في "الاستدلال السّفسطائي" من أنواع الخلل فقد انطلق - فيما يبدو - من القواعد[337] (أو من بعض القواعد) التي ينبغي أن تراعى في عقد الاستدلال ومنها استخرج وجوه الخلل الممكنة الوقوع. وعلى إثر الفراغ من ذلك قال : «وهكذا تكون لنا حينئذ جميع الأشكال التي تنشأ بها المغالطات»[338].

وإذا كان قد جعل لكتابه عنوان "التّبكيتات السّفسطائيّة" فذلك كان منه على سبيل تسمية الكلّ بأهمّ أجزائه كما صنع في "المواضع" تماما ف "التّبكيتات السّفسطائيّة" هي - كما ذكرنا أعلاه - واحد من أهداف خمسة يقصد السّفسطائيّون بحجاجهم إلى تحقيقها وفي الكتاب أحصى أرسطو أنواع "المغالطات" التي تستعمل في تحقيق تلك الأهداف الخمسة هدفا هدفا.

وعلى الرّغم ممّا بذله من جهد تجريديّ كبير تبقى قائمة "المغالطات" في الحجاج التي أحصاها غير شاملة ويبقى تصنيفه لما جاء في تلك القائمة ككلّ تصنيف قابلا للمراجعة والتّعديل.

وما قدّمه كان "نواة" انطلق منها الدّارسون من بعده وأغنوها وأعادوا النّظر فيما قامت عليه من تصنيف فقد بذل المناطقة ممّن عاشوا بعده بقرون عديدة جهدا كبيرا في جمع "المغالطات" وبلغ هوس الجمع ببعضهم حدّا أحصى معه مائتي نوع منها وهو عدد مرتفع جدّا يدعو إلى الرّيبة في الأسس التي اعتمدت في الجمع والتّصنيف. وفي العصر الحديث، خصّص "ميل" (Mill) جزءا من كتابه في المنطق لدراسة "المغالطات" وبيّن في أثناء الدّراسة أنّ تصنيف "المغالطات" يمثّل دوما لتداخلها صعوبة كبيرة[339].

(337) Aristote : Les réfutations ... (165 b 25 - 30)

(338) المصدر نفسه (170 a)

(339) Blanché (R) : Le raisonnement ... page 244

ومهما يكن من أمر فإنّ ما أحصاه أرسطو من "مغالطات" في الحجاج يمكن أن نردّه - باعتبار الجانب الذي تستعمل فيه "المغالطة" من الممارسة القوليّة - إلى مجموعتين كبريين :

- "مغالطات" يعتمدها السّفسطائيّ في إنتاج الاستدلال وبها يُحدث في دلالة ما ينشئه من قول "انزلاقات" - والعبارة لنا - أو يوهم بأنّ بين المقدّمات التي يذكر علاقة منطقيّة من نوع معيّن وعلى هذا الإيهام أو ذاك "الانزلاق" يبني حجاجه.

- "مغالطات" أخرى لا يعتمدها السّفسطائيّ في إنتاج حجاجه بل ينصب بها لخصمه في أثناء النقاش الفخاخ ويدفعه بها دفعا إلى المآزق أو إلى هوامش القول الخطيرة كالتّناقض ومخالفة المشهور وإنتاج الكلام الفارغ.

وفي أحد هوامش "التّبكيتات" قال "تريكو" (Tricot) : «ليست السّفسطة (La sophistique) سوى جدل ظاهريّ»[340] وبالفعل كانت المقابلة "حجاج حقيقي/حجاج ظاهريّ" هي فضاء البحث الرّئيسيّ في ذلك الكتيّب. فإلى المسافة الفاصلة بين طرفي تلك المقابلة صرف أرسطو أكثر جهده وبحث عمّا به يتمّ الإيهام ببناء الاستدلال في ظاهر القول وإخفاء ما في قرار ذلك الاستدلال من خلل، خلل في الصّورة أو في المادّة أو في كليهما وبعبارة أخرى قصد إلى البحث عمّا به يتمّ ملء الفجوة ظاهريّا بين خلل الحجاج في الحقيقة واستقامته في الظّاهر.

والخلل في الاستدلال - والحجاج عند أرسطو يتنزّل بالأساس في مستوى الاستدلال ولا سيّما في كتابي "المواضع" و "التّبكيتات" - لا يتمّ الانتباه إليه دوما وذكر أرسطو أنّ الخلل يفوت لخفائه الشّديد الجدليّ أحيانا - والجدليّ هو المؤهّل أكثر من غيره للوقوف على الخلل في الاستدلال وهو المؤتمن عنده على هتك أقنعة الحجاج السّفسطائيّ - فقد يشعر بالخلل ولا يجد السّبيل إلى مكمنه.

---

(340) Aristote : Les réfutations ... Traduction par J. Tricot Paris : Vrin 1995 page 49

ولم يكن وكد أرسطو في "التّبكيتات" أن ينجز مجرّد وصف للحجاج السّفسطائيّ بل كان وكده أن يرسي استراتيجية لمقاومته. غير أنّه فتح - من وراء ذلك الهدف الذي قصد إليه- سبيلا إلى دراسة نوع من أنواع الممارسة الحجاجيّة. وإذا كان المناطقة قد اهتمّوا من تلك السّبيل بما فيها من آفاق بحث في "الاستدلالات الخاطئة" (Raisonnements fautifs) واعتبروا ذلك بابا مكمّلا للمنطق "على جهة السّلب" (un complément dans le négatif)[341] فإنّ المشتغلين بالحجاج اهتمّوا بما في تلك السّبيل من آفاق بحث في مسألية "آليات الخدعة" المعتمدة في بعض الممارسات الحجاجيّة.

* * *

نازل أرسطو السّفسطائييّن في وجه بناء الحجاج حينئذ فقد أحصى في "التّبكيتات" "المغالطات" التي كانوا يبنون عليها استدلالاتهم و "المغالطات" التي كانوا يعتمدونها في إدارة "المناقشة" وعرض طرق تحييد هذه المغالطات واحدة واحدة بحجاج مضادّ وجعل ما ذكره تحت مفهومي "المغالطة" (Paralogisme) و "حلّ المغالطة" (Solution du paralogis-me). وهما مفهومان يمثّلان بتكاملهما الاستراتيجيّة التي أرساها لمقاومة آليات الحجاج السّفسطائيّ وهي استراتيجية تتمثّل في تفكيك ذلك الحجاج للوقوف على نوع الخلل المستكنّ فيه أو ترصّد المناورة التي يعتمدها السّفسطائيّ في توجيه أجوبة الخصم إلى المآزق ثمّ في إنتاج قول حجاجيّ مضادّ يعرّي الخلل أو يحبط المناورة.

فما هو موقع مفهوم "الموضع" فيما أنجزه للحجاج السّفسطائي من تحليل ؟

---

(341) وفي هذا الإطار قال "بلانشي" :

"En fait, c'est à ce genre de sophismes, s'il faut les appeler encore ainsi, que ce sont surtout intéressés les logiciens, précisément parce qu'ils leur posent un problème d'ordre logique, celui de déceler la faute, et qu'ils obligent ainsi à pousser l'analyse logique, à établir des distinctions jusque là négligées, bref à faire progresser la logique" Le raisonnement page 250.

كان تواتر كلمة " موضع" في "التّبكيتات" ضعيفا بالقياس إلى تواترها في كتابي "المواضع" و "الخطابة". غير أنّ موقعها في الجهاز التّحليليّ كان مع ذلك مركزيّا في رأينا. ويرجع ضعف تواتر تلك الكلمة إلى سبب يكشف لنا عن دلالاتها عند أرسطو في مجال درس الحجاج السّفسطائيّ فقد حلّت محلّها في غالب الفقرات كلمة "مغالطة".

وفيما يلي نسوق قرائن ثلاثا تبيّن تردّد أرسطو في الاستعمال بين كلمتي "موضع" و"مغالطة" أثناء دراسته للحجاج السّفسطائيّ وتؤكّد في الآن نفسه على أهمّية مفهوم "الموضع" في كتاب "التّبكيتات" ... :

أ - عرض أنواع "المغالطات" التي يستعملها السّفسطائي في إحداث ما سمّيناه "انزلاقات" في دلالة بعض المكوّنات من القول وعلى إثر فراغه من ذلك العرض قال : «فالتّبكيتات المتعلّقة بالخطاب تؤخذ حينئذ من هذه المواضع»[342] فكلمة "مغالطة" عوّضت في جميع الفقرات السّابقة لهذه الجملة كلمة "موضع". وكذا كان الأمر بالنّسبة إلى "المغالطات" التي لا تستعمل في بناء القول بل تستعمل في إدارة "المناقشة" فقد عرض تلك المغالطات واستعمل في رؤوس الفقرات كلمة "مغالطة". غير أنّه استعمل في بعضها كلمة "موضع". من ذلك قوله مثلا : «موضع موافق بصفة خاصّة لبيان خطإ الخصم ويتمثّل في القاعدة السّفسطائيّة التي تقضي بسوق المجيب إلى الإقرار بما يكون للسّفسطائيّ حجج كثيرة في الردّ عليه»[343].

ب - إذا كانت كلمة "مغالطة" قد ظهرت في الاستعمال في "التّبكيتات" على كلمة "موضع" فإنّ كلمة "موضع" استعادت محلّها في كتاب "الخطابة" ففي الفصل الرّابع والعشرين من المقالة الثانية وهو فصل بعنوان "مواضع الضّمائر الظّاهرة" لخّص أرسطو مجموعة من "المغالطات"

---

(342) Aristote : Les réfutations ... (166 b - 20)

(343) المصدر نفسه (172 b - 25)

سبق له أن حلّلها في "التّبكيتات" وغابت من تلخيصه كلمة "مغالطة" وعوّضتها كلمة "موضع".

ج - درس في قسم أول من "التّبكيتات" القول الحجاجي السفسطائي واهتمّ في درسه بالعمليّتين الأساسيّتين في نشوئيّة الخطاب الحجاجيّ عنده أي عمليّة "استكشاف الحجج" وعمليّة "ترتيب أقسام القول" فالفقرات الخمس عشرة الأولى تتعلّق بالعمليّة الأولى وتتعلّق الفقرة السّادسة عشر بالعملية الثّانية. وإنّ اهتمامه فيما يمثّل نصف الكتاب تقريبا بعمليّة "استكشاف الحجج" في القول السّفسطائيّ دليل على مركزيّة مفهوم "الموضع" في تحليله لذلك القول. وهل يمكن لعملية "استكشاف الحجج" ألاّ تقوم عنده على مفهوم "الموضع" ؟ ! لكن لمّا كانت الحجج السّفسطائيّة حججا ظاهريّة في رأيه غلّب في الاستعمال في كتاب "التّبكيتات" كلمة "مغالطة" على كلمة "موضع".

* * *

فالعبارة "موضع سفسطائي" كانت في "التّبكيتات" مرادفة حينئذ لمصطلح "مغالطة" وللمواضع السّفسطائية - على هذا الأساس - معنيان :

أ - هي في المعنى (1) أغاليط القياس التي تستعمل في الحجاج عمدا لتحقيق هدف من الأهداف الخمسة المذكورة أعلاه. والتّعمّد صفة ألحّ عليها في "التّبكيتات" وعلى أساسها ميّز بين استعمال تلك الأغاليط على وجه السّفسطة واستعمالها على وجه الخطإ العفويّ واستعمالها على وجه المشاغبة.

ب - هي في المعنى (2) مناورات تعتمد في أثناء المناقشة لجعل المجيب يتورّط بما يقول.

ومن أمثلة المواضع السّفسطائية بالمعنى (1) موضع الاسم المشترك (Homonyme) ويتمثّل ذلك في أن يعمد السّفسطائي إلى اسم مشترك يستعمله في مقدّمة من مقدّمتي القياس بمعنى ويستعمله في المقدّمة

الثّانية بمعنى آخر فيحدث "انزلاقا" في الدّلالة مع الايهام بأنّ المعنى الذي استعمله واحد ويبني على ذلك نتيجة. وفي هذا القياس غلط فهو يفتقر إلى "الحدّ الأوسط" (Moyen terme) و"الحدّ الأوسط" هو المكوّن الذي يتمّ به الانتقال من المقدّمتين إلى النتيجة. ومن الأمثلة على استعمال هذا الموضع قول بعضهم : «فلان من قبيلة كلب والكلب خسيس فهو خسيس».

ومن أمثلة المواضع السّفسطائيّة بالمعنى (2) موضع دفع المجيب إلى "ما يخالف المشهور" (Paradoxe) ويكون ذلك بصياغة استفهام ذي فرعين وإلقائه على المجيب في أثناء المناقشة وتعجّله إلى الجواب وهو نوع من الاستفهام يجعل المجيب - إن غفل على ما فيه من توريط- يخالف المشهور مهما يكن فرع السّؤال الذي يختار. ومن الأمثلة التي ضربها أرسطو على هذا الموضع السّؤال التّالي : «هل ينبغي أن نطيع الحكماء أم نطيع آباءنا ؟» [344]. وفي ذلك قال ابن سينا : «أيّهما سلّم أنتج منه خلفا، فإن سلّم أنّ طاعة الآباء أوجب أنتج منه : «فإذن طاعة العقل والحكمة غير واجبة» وإن سلّم أنّ طاعة الحكماء أوجب أنتج منه : «فإذن قد يصير عصيان الوالد ومخالفته واجبين» [345].

* * *

والمواضع السّفسطائية التي أحصاها أرسطو هي - بناء على علاقة التّرادف المشار إليه أعلاه - خمسة أنواع : 1 - مواضع التّبكيت 2 - مواضع إيقاع المجيب في الخطإ 3 - مواضع دفع المجيب إلى ما يخالف المشهور 4 - مواضع ما يتحيّر فيه المجيب من صيغ لغويّة غير مألوفة 5 - مواضع دفع المجيب إلى الكلام الفارغ.

وإنّ ما جاء في مواضع التّبكيت السّفسطائيّ بالخصوص يمثّل أفقا في دراسة الحجاج مهمّا جدّا ففي الفقرات المخصّصة لها أحصى ثلاثة عشر نوعا وزّعها على مجموعتين كبريين :

(344) Aristote : Les réfutations... (173 a - 20)

(345) ابن سينا ، الشّفاء الجزء السّابع ، السّفسطة ص 66

أ - مجموعة أولى تضمّ ستّة "مواضع" (أو "مغالطات") اعتبر أن السّفسطائيّ يبني بها "التّبكيت الظّاهريّ" (Réfutation apparente) في مستوى سمّاه "In Dictione" وهو ما ترجمه ابن سينا بعبارة "داخل في اللّفظ" وترجمه "تريكو" بعبارة "في الخطاب" (Dans le discours). وهذه المواضع السّتّة هي : المشترك - الاشتباه في دلالة التّركيب أو في الإحالة (Amphibolie) - التّركيب - القسمة - النّبر - شكل اللّفظ.

ب - مجموعة ثانية تضمّ سبعة "مواضع" اعتبر أرسطو أنّ السّفسطائيّ يبني بها التّبكيت في مستوى سمّاه "Extra dictionem" وهو ما ترجمه ابن سينا بعبارة "داخل في المعنى" وترجمه "تريكو" بعبارة "مستقلّ عن الخطاب" (Indépendant du discours) وفي هذه التّرجمة حرص واضح على الالتصاق بالعبارة الأرسطيّة. وهذه المواضع السّبعة هي : العَرَض - استعمال عبارة في معناها المطلق أو في معناها غير المطلق - الجهل بالتّبكيت -جعل ما ليس بعلّة علّة - جمع المسائل الكثيرة في مسألة واحدة.

هذان المستويان اللّذان صنّف أرسطو على أساسهما أنواع "المواضع" المستعملة في بناء "التّبكيت السّفسطائي" هما المستوى الدّلاليّ اللّغويّ والمستوى الدّلاليّ المنطقيّ من القول. ولافصل بين المستوى الأوّل بالخصوص والمستوى الثّاني فما يقع إنشاؤه من دلالات لغويّة في المستوى الأوّل له بالضّرورة أثر في بناء الاستدلال في المستوى الثّاني. وما تعلّق بهذين المستوين جميعا من فقرات يبيّن إلى أيّ حدّ نفذ ذلك الفيلسوف في تحليله للبناء الدّلاليّ في الحجاج السّفسطائيّ.

ففي "المواضع" السّتّة الأولى عرض أرسطو في الحقيقة الوحدات اللّغويّة التي يستغلّها السّفسطائيّ بصفة خاصّة في بناء حجاجه وفي أثناء ذلك العرض أشار إلى عمليّتين أساسيّتين تعتمدان في بناء الدّلالة اللّغويّة في ذلك النوع الحجاجيّ.

فلإنجاز العمليّة الأولى يستغلّ السّفسطائيّ فيما ينشئه من أقاويل - حسب ما جاء في "التّبكيتات"- ثلاث وحدات لغويّة بالخصوص، تتميّز بما فيها من تعدّد دلاليّ أو بما تحتمله من تعدّد دلاليّ أو بما تنشئه من تعدّد دلاليّ. وهذه الوحدات بعضها معجميّ (الاسم المشترك "Homonyme") وبعضها الآخر صرفيّ (ما سمّاه أرسطو "شكل اللّفظ" "Forme de l'expression") وبعضها الثّالث "فوق - تقطيعيّ" (Supra-segmental) (النّبر "accentuation") والوحدة الأخيرة علامة على اشتغاله أساسا بالحجاج الشّفويّ.

هذه الوحدات الثّلاث يستغلّها السّفسطائيّ على نحو يحدث به في بعض أقسام قوله عمليّة "انزلاق" من دلالة إلى دلالة أخرى، وبذلك "الانزلاق" يتمكّن من بناء ما يحتاجه من استدلال، استدلال ظاهريّ لا يستقيم له لولا ذلك التّلاعب باللّغة. وتتمثّل مهارة السّفسطائيّ في أنّ الدّلالة في قوله تبدو مسترسلة متناسقة على الرّغم ممّا فيها في الحقيقة من كسور، كسور توجد في مستوى الدّلالة ولا تظهر في مستوى اللّفظ.

وما سمّيناه عملية "انزلاق" تختلف طريقة إحداثها بحسب الوحدة اللّغويّة المعتمدة ففي الاسم المشترك يحدث السّفسطائيّ "الانزلاق" باستغلال ما يختصّ به هذا النّوع من الوحدات المعجميّة من تعدّد دلاليّ وفي موضع "شكل اللّفظ" يستغلّ السّفسطائيّ ما في الشّكل الواحد أحيانا من تردّد في الدّلالة على معان مقوليّة مختلفة وفي ذلك قال أرسطو (وملاحظاته تتعلّق بطبيعة الحال باللّغة الإغريقيّة) : «أمّا الحجج المتعلّقة بشكل الخطاب (La forme du discours) فتحدث حين لا يكون الشّيء واحدا ويعبّر عنه بشيء واحد : مثال ذلك [أن يستعمل شكل اللّفظ للدّلالة على] المذكّر كما يستعمل للدّلالة على المؤنّث أو يستعمل للدّلالة على المؤنّث كما يستعمل للدّلالة على المذكّر أو يستعمل للدّلالة على "المحايد" (Neutre) كما يستعمل للدّلالة على المذكّر أو المؤنّث. ويكون ذلك أيضا حين يستعمل

شكل اللّفظ للدّلالة على الصّفة كما يستعمل للدّلالة على الكمّية. فقد يحدث أنّ ما لا ينتسب إلى "مقولة يفعل" (La catégorie de l'action) مثلا يقدّم في الخطاب على أنّه ينتسب إلى تلك المقولة فالعبارة (se bien porter) (أي يكون في صحة جيّدة) هي عبارة تشبه في شكل لفظها "قطع" (couper) أو "للبناء" (à construire) على الرّغم من أنّ الفعل الأوّل يدلّ على حالة أي هيئة مّا والفعلان الآخران يدلاّن على عمل مّا (action). وقس على ذلك بقيّة الباب.[346]. أمّا النّبر فيستعمله السّفسطائيّ على نحو معاكس لما جُعل له فالنّبر في اللّغات التي يكون فيها وظيفيّا كالإغريقيّة يستعمل للتّمييز بين وحدتين لغويّتين تشتركان في اللّفظ والسّفسطائي لا يستعمله للتّمييز بين الدّلالات بل يستعمله لإيقاع الارتباك.

ولإنجاز العمليّة الثّانية - وهي عمليّة إحداث نوع آخر من الانزلاق في مستوى حكم القول- يستخدم السّفسطائيّ من القول الصّادق، قوله أو قول المجيب، وحدات لغويّة أوسع من تلك التي يستخدمها في إجراء العمليّة الأولى ويعتمد في العملية الثّانية موضعا سمّاه أرسطو "التركيب" (Composition) وفي هذه التّسمية بعض لبس في الحقيقة لكنّ تحليل أرسطو للمقصود بها واضح تماما فبموضع "التّركيب" يوهم السّفسطائيّ بأنّ حكم الجزء لا يختلف عن حكم "التّركيب" المحتوي عليه أو هو - بعبارة أخرى - يوهم بأنّ القول الصّادق يجب أن تكون أجزاؤه صادقة ويتمكّن بناء على ذلك من إحداث انزلاق في الاعتبار من حكم "التّركيب" إلى حكم جزئه وجعل هذا الثّاني في وضع ذاك الأوّل. ويتمثّل ما ذكرنا - من النّاحية الإجرائيّة - في أن يقتطع من قول صادق "قضيّة" من القضايا المكوّنة له ويوهم بأن حكمها لم يتغيّر على الرّغم من ذلك الاقتطاع ويبني بما اقتطع ما يريد من استدلال ظاهريّ. وممّا قال ابن سينا في شرح المثال الذي ضربه أرسطو لهذا الموضع : «مثال ذلك أن يقول القائل : «قد يمكن الجالس أن يمشي والذي ليس يكتب أن يكتب، فإنّه لمّا عطف قوله : «الذي ليس

---

(346) Aristote : Les réfutations ... (166 b 10 - 20)

يكتب أن يكتب، عطفه على أنّه في مثل حكمه من الإمكان الذي فيه ما يستغنى عن تكرير الإمكان مرّة أخرى اجتزاء بالعطف، وعلى أنّ حكمه حكم المعطوف عليه، فإن فصّل هذا كذب أن يقال : «الذي ليس يكتب يكتب، وإنّما كان يصدق على الإمكان والقوّة»(347).

هذا "الموضع" هو أقرب ما يكون إلى ما يسمّى عندنا "وقف عند ويل للمصلّين" وهو ممارسة شائعة جدّا فكم من باحث يقتطع من غيره بعض قوله دون أن يراعي "التّركيب" الذي جاء فيه ويبني بذلك ما يحتاج إليه من استدلال وينتهي إلى نتائج تخالف ما في ذهن صاحب القول الأصليّ وكم من محدّث يقتطع بعض ما نقول ويقوّلنا به ما لم نقل.

* * *

أمّا "المواضع" السّبعة المعتمدة في بناء ما سمّيناه المستوى الدّلاليّ المنطقيّ من القول فترتدّ جميعا إلى ما يحتاجه السّفسطائيّ في حجاجه من عقد قياس يقوم على خلل متعمّد لكنّه يجعله يبدو مستقيما في ظاهر ما يكسوه به من قول ويمكن على العموم أن نرجع وجوه الخلل التي يتمّ استغلالها بهذه "المواضع" السّبعة إلى المستويين التّاليين من مستويات القول الحجاجيّ : صورة القياس الذي يبنيه السّفسطائيّ في حجاجه أو نوع العلاقة المنطقيّة التي يقيمها بين حدثين في استدلاله.

هذه "المواضع" السّبعة عموما هي - كالمواضع السّتّة السّابقة - وجوه استغلال لما يكون أحيانا في بعض الخطاب في اللّغة الطّبيعيّة من هامش "ترجرج" دلاليّ منطقيّ أو لما يكون في تصوّر جمهور النّاس لبعض الأنواع من العلاقات المنطقيّة بين الأحداث من عدم وضوح أحيانا وهذا الهامش يمثّل فضاء قوليّا مناسبا لممارسة حجاجيّة سمّاها فلاسفة اليونان "الاستدلال السّفسطائيّ".

---

(347) ابن سينا : الشّفاء، الجزء السّابع : السّفسطة ص 12

ومـا قـدّمـه أرسطو في أثناء عـرضـه لهـذه المواضع هو - عند الاستقصاء - وصف بالاستناد إلى مفاهيم منطقيّة بالخصوص لما سمّيناه "ترجرجا" دلاليّا منطقيّا ولما اعتبرناه "عدم وضوح" في تصوّ نوع العلاقة المنطقيّة الرّابطة بين حدثين وهو وقوف على بعض الأسباب لذلك واستثارة لمسألة مهمّة تتجاوز الحجاج إلى بعض قواعد بناء الدلالة في اللّغة الطّبيعيّة وتأويلها.

فمن المواضع التي يعمد السّفسطائيّ أحيانا إلى بناء حجاجه عليها مـوضع "المصـادرة على المطلوب" (Pétition de principe)[348]. وفي "التّحليلات" تعرّض أرسطو طويلا إلى "المصادرة على المطلوب" واعتبرها خطأ من أكبر الأخطاء في بناء القياس[349] وهو خطأ يتمثّل في أن يجعل القائس المطلوب نفسه مقدّمة في قياس يراد فيه إنتاجه فهو ضرب من الدّور.

هذا الخطأ يتعمّد السّفسطائيّ القيام به في حجاجه ليستغلّ ما في صورة القياس الظّاهريّ الذي ينشئه به من قوّة استدلاليّة تحمل المجيب - إن لم يتفطّن إلى الخلل بطبيعة الحال - على التّسليم له بالنّتيجة أي تمكّنه من تحقيق هدفه من الحجاج.

وموضع "المصادرة على المطلوب" يتمثّل في استعمال ما اعتبره أرسطو خطأ من أكبر الأخطاء في بناء القياس وفي استعمال حيل لغويّة لإخفاء ذلك الخطإ من ظاهر القول. والسّفسطائيّ يستغلّ في هذه الحالة بالخصوص - حسب ما جاء في التّبكيتات - ما في اللّغة الطّبيعيّة من "ترادف" به يوهم أنّ المقدّمة الكبرى مغايرة للنّتيجة ويعفّي بما في "التّرادف" من اختلاف في اللّفظ على الخلل الموجود في بنية حجاجه المنطقيّة. والقول المبنيّ على هذا "الموضع" يكون بطبيعة الحال كلاما يدور على نفسه وليس فيه "حركة" حجاجيّة حقيقيّة إذ هو ينتهي بما بدأ.

---

(348) Aristote : Les réfutations sophistiques ... (167 a - 35)

(349) Aristote : Les premiers analytiques Livre II, 16

"بالموضع" السّابق يستخدم السّفسطائيّ في حجاجه الصّورة، صورة القول وبمواضع أخرى ذكرها أرسطو يستخدم السّفسطائيّ ما يبنيه عن بعض الواقع من "صورة" (Forme)، كأن يرسي بقوله ما يحتاجه في استدلاله من نوع مخصوص من العلاقات المنطقيّة بين الأحداث ممّا لا يوافق الواقع وبذلك يغيّر بقوله وضع بعض الأشياء في الكون ويتمّ له تحقيق أهدافه الحجاجيّة. وفي هذه الحالة لا يكون هناك خطأ في بناء القياس بل خطأ في نوع العلاقة المنطقيّة التي تعتبر بين الأحداث وهي علاقة تستكنّ في الغالب في المعنى المقتضى (sens présupposé) من القياس الذي ينشئه السّفسطائيّ.

وفي هذا المستوى ننزّل موضعين من المواضع التي ذكرها أرسطو وهما : موضع "الإيهام بالعكس"(350) وموضع "جعل ما ليس بعلّة علّة"(351) وبهما جميعا يعيد السّفسطائيّ في قوله تقطيع جوانب من الواقع ليتمكّن من تحقيق أهدافه الحجاجيّة.

فبموضع "الإيهام بعكس اللّوازم" يجعل السّفسطائيّ السّامع يتوهّم بمقتضى قياسه أنّ العلاقة بين السّبب والنّتيجة في حدثين من أحداث الوجود هي علاقة منعكسة (Réciprocable) وبالاستناد إلى ما ينشئه بالقول من نوع علاقة يتمكّن من الاستدلال على ما يريد : من ذلك أنّه يتمكّن من إثبات وجود ما ليس في الحقيقة موجودا. وفعل الإيهام في هذا "الموضع" لا يتمّ إلاّ لأنّ السامع غير اليقظ يخلط في الكثير بين علاقة التّلازم غير المنعكس وعلاقة الانعكاس. ومن أمثلة الأقاويل الحجاجيّة المستغلّة لهذا الموضع ما يلي : «إن نزل المطر ابتلّت الأرض، لكنّ الأرض مبتلّة فالمطر نزل». ففي هذا الاستدلال إيهام بأنّ العلاقة بين نزول المطر وبلل الأرض هي علاقة منعكسة وإثبات لحدث نزول المطر وهذا لا يكون صادقا بالضّرورة فبلل الأرض قد يكون عن سبب آخر.

---

(350) Aristote : Les réfutations ... (167 b)

(351) المصدر نفسه (35 - 20 167 b)

وإذا كانت الأمثلة التي ذكرها أرسطو لتوضيح وجه استغلال موضع "جعل ما ليس بعلّة علّة" تتعلّق بمسائل فكريّة فذاك الموضع نفسه يستغلّ بكثرة في الخطاب السّياسيّ وفي الخطاب الإشهاريّ.

وواضح ممّا سبق أنّ المواضع التي ذكرنا هي بمثابة القواعد يستخدمها السّفسطائيّ في بناء ما يحتاجه في استدلاله من علاقات دلاليّة منطقيّة مخصوصة. وفي مقابل مواضع البناء هذه نجد في القائمة الأرسطيّة موضعا لافتا يتعلّق بوجه آخر من الممارسة الحجاجيّة. هو موضع لا يعتمد في بناء الاستدلال بل يعتمد في التّأويل، تأويل ما يقوله الخصم في أثناء المناقشة أو ما يدفع دفعا إلى قوله وهل التّأويل سوى وجه آخر من النّشاط الحجاجيّ؟!

الموضع الذي نقصد هو موضع "استعمال عبارة في معناها المطلق أو في معناها غير المطلق"[(352)] ويتمثّل في أخذ محمول استعمل في "جانب من جوانبه" على أنّه استعمل في "معناه المطلق" حسب العبارات التي استعملها أرسطو.

ومن الأمثلة على وجه استعمال هذا الموضع أن يقول المجيب في أثناء المناقشة لسبب من الأسباب قولا من نوع «راية تونس حمراء وبيضاء» وهو نمط من القول يأخذه السّفسطائيّ إذا قصد إلى توريط قائله ويغيّب القاعدة التي تعتمد في تأويل مدى الصّفات في الحالة التي تتعلّق فيها بالموضوع الواحد صفات متعدّدة تنتمي إلى مجال دلاليّ واحد ولا سيّما مجال الألوان. وبذلك التّغييب يستخرج من القول المذكور أعلاه القضيّتين التّاليتين : «راية تونس حمراء وراية تونس بيضاء» ويبيّن أنّ المقول يقود إلى محال إذ يجتمع فيه على موضوع واحد في كلّيّته محمولان مختلفان.

وبمناسبة تحليل هذا "الموضع" استثار أرسطو قضيّة هامّة من قضايا بناء الدّلالة في اللّغة الطّبيعيّة وأشار إلى مبحث في الحجاج خصيب. وهو

---

(352) Aristote : Les réfutations ... (166 b - 35/167 a - 20)

لم يتعمّق هذا المبحث في "الثّلاثيّة" التي درس فيها الحجاج إذ درس الحجاج من جهة المنتج للقول بالأساس.

هذا المبحث موضوعه وجوه التصرّف في قواعد تأويل الدّلالة في اللّغة الطّبيعيّة لتحقيق مقاصد حجاجيّة مختلفة. ومعلوم أنّ بعض تلك الوجوه في التّصرّف تستخدم في الإضحاك باللّغة أيضا. ونحن لا نعرف فيما أمكن لنا الاطّلاع عليه من دراسات حجاجيّة حديثة نظريّة اهتمّ فيها أصحابها بالآليات المعتمدة في التّأويل بما هو ممارسة حجاجيّة.

ولأهميّة ما استثاره أرسطو من مسألة التّصرّف في بعض قواعد التّأويل للدّلالة في اللّغة الطّبيعيّة في إطار دراسته لبعض الممارسات الحجاجيّة رأينا أن نورد بعض ما قاله في ذلك. قال : « المغالطات التي تتعلّق بمسألة معرفة هل أنّ العبارة مستعملة في المعنى المطلق (sens absolu) أو بكيفيّة تستبعد معناها الحقيقيّ (sens propre) تكون حين تستعمل عبارة في معنى خاصّ وتؤخذ على أنّها مستعملة في معناها المطلق (...) ومن الأمثلة على ذلك ما يلي : نفترض أنّ هنديّا يكون بأكمله أسود لكنّ أسنانه بيضاء فهو حينئذ في الآن نفسه أبيض وغير أبيض (...) وإذا تعلّقت الصّفتان بالموضوع بكيفيّة معيّنة قال السّفسطائيّون إنّ الضدّين اجتمعا في الآن نفسه في موضوع واحد. هذا النّوع من المغالطات ينتبه إليه جميع النّاس بكلّ يسر في بعض الحالات (...) لكنّهم لا ينتبهون إلى ذلك في حالات أخرى. ويقع ذلك كلّما أخذنا [الكلمة] من زاوية معيّنة وأمكن لنا أن نأخذها أيضا في معناها المطلق [وهذا] يحدث كلّما كان من غير اليسير أن نميّز ما ينبغي أن نأخذه من الصّفات في معناه الحقيقيّ. وحالة من هذا النّوع تكون حين نسند إلى موضوع صفتين بنفس الدّرجة : وبالفعل يبدو أنّه ينبغي أن نقبل بصفة مطلقة الصّفتين جميعا أو ألاّ نقبل إحداهما ولا الأخرى. مثال ذلك : إن كان الشّيء الواحد نصفه أبيض ونصفه أسود فهل هو أبيض أم أسود ؟ »[353].

(353) Aristote : Les réfutations ... (167 a /5 - 20)

على هذا النّحو أثار أرسطو المسألة الدّلاليّة التي ذكرنا وأشار إلى حالة تكون فيها تلك المسألة مشكلة حقّا في رأيه ولم يقدّم تفسيرا بل ترك نصّه مثارا للتّفكير.

وفي العصر الحديث تناول علماء الدّلالة تلك المسألة نفسها وقدّموا فيها تفاسير مختلفة ومن أعمق ما اطّلعنا عليه من تحاليل ما قدّمه عالم اللّسان الفرنسيّ "كليبير" (Kleiber) فقد بيّن أنّ تلك الظّاهرة تندرج في قواعد "التّسوير الضّمني" (Quantification implicite) في بناء القول وأثبت أنّ المتكلّم يعتمد في تأويل الأقاويل التي تتعلّق فيها صفات تفيد اللّون باسم واحد وتكون غير مسوّرة تسويرا صريحا "مبدأ المجاز المرسل المندمج" (Principe de métonymie intégrée) بما هو مبدأ تداوليّ يحقّق في الصّفات المعطوفة تسويرا جزئيّا، به يكون القول مستقيما من النّاحية الدّلاليّة المنطقيّة[354].

* * *

ومهما يكن من أمر فإنّ تحليل أرسطو لهذا "الموضع" الأخير ولغيره من مواضع السّفسطة ومواضع الجدل يؤكّد ما ذكرناه عن تراشح اللّغويّ والمنطقيّ في نظريّته الحجاجيّة فاللّغويّ والمنطقيّ كانا في "المواضع" و "التّبكيتات" مستويين تلبّس أحدهما بالآخر وحدّد ثانيهما بالخصوص الزّاوية التي تمّ منها تناول الأوّل فمن اللّغة الطّبيعيّة اهتمّ أرسطو بعلاقات الدّلالة (أي العلاقات المختلفة التي تكون بين مستوى الدّال ومستوى المدلول والتي يقع على أساسها تصنيف أشكال الدّلالة وصور بناء المعنى) ومن هذه العلاقات رصد بالخصوص ما من شأنه أن يربك - إن استعمل - بناء "الحدّ" (Définition) أو بناء الاستدلال الحجاجيّ.

ومن وصفه لقواعد بناء الحجاج الجدليّ وقواعد بناء الحجاج السّفسطائيّ يستفاد أنّ الفرق بين ذينك النّمطين من الحجاج يرتدّ في

---

(354) Kleiber (Georges) : Le drapeau est rouge et bleu ou comment flotte la quantité in Nominales : essais de sémantique référentielle A. Colin Paris 1994

وجه من أهمّ وجوهه - وبسبب اختلاف النيّة في كليهما - إلى اختلاف في استغلال ما في اللّغة الطّبيعية من علاقات دلالة.

فالجدليّ - حسب ما جاء في كتاب "المواضع" - نقّادة أقاويل، حجاجه اختبار للقول الخلافيّ : بناء المعنى فيه وصورة الاستدلال. فهو في اختباره لهذين المستويين يبحث عن مدى استقامة الصّورة وانسجام المعنى واستقامة الصّورة تقتضي فيما تقتضيه التأكّد من أحادية الدّلالة في الكلم ووضوح المعنى في الكلام والدّقّة.

وفي طرف مقابل يقف السّفسطائيّ حسب ما يستفاد من كتاب "التّبكيتات" فهو يقصد في تحقيق أغراضه الحجاجيّة إلى استعمال ما في اللّغة الطبيعيّة من "هامش" ترجرج دلاليّ ويعمد إلى استخدام بعض أغاليط القياس، يستخدمها ويخفيها بما توفّره له اللّغة من بعض علاقات الدّلالة ولا سيّما علاقة التّرادف وعلاقة الاشتراك ويعمد كذلك إلى استغلال ما بين بعض الأنواع من العلاقات المنطقيّة من قرب كبير، قرب يكون معه الاشتباه ويتيسّر به الايقاع في خفيّ المغالطة.

هاتان الممارستان القوليّتان المتقابلتان جعلتا أرسطو يهتمّ باللّغة الطّبيعيّة بما هي مادّة تستعمل في بناء الاستدلال الجدليّ. ومن اللّغة الطّبيعيّة درس بالخصوص علاقات الدّلالة في الكلم وأثر ذلك في بناء المعنى في القضيّة وميّز العلاقة التي تضمن أحاديّة الدّلالة ووضوح المعنى من العلاقات الأخرى التي يكون معها التّعدّد أو الخفاء أو الإغراب وفي النوع الأول وقف على ما يسمّيه البلاغيّون العرب "الدلالة المطابقيّة" أمّا في النوع الثاني فاهتمّ بالمشترك والمترادف والغريب والاستعارة.

وفي كتاب "المواضع" انتشرت فقرات كثيرة تمثّل مجتمعة خطابا متكاملا في قواعد استعمال اللّغة الطّبيعيّة في الحجاج الجدليّ وهي قواعد تشفّ عن حذر من مخاتلة اللّفظ لحركة البحث الفكريّ وحرص على التوثّق من دقّة الدّلالة وترويض للكلام. وما فتئ أرسطو ينبّه إلى أنّ الذين ليس لهم خبرة بخصائص الدّلالة (La vertu significative) في الأسماء

ينشؤون استدلالات فاسدة (faux raisonnements) حين يناقشون وحين يسمعون غيرهم[355]. ولقد حذّر شديدا من خطر استعمال بعض علاقات الدّلالة في بناء المعنى في الحجاج الجدليّ ودعا في إلحاح إلى ضرورة تخليصه من الغريب والاستعارة والترادف والمشترك والمشترك علاقة في اللّغة ماكر توفّر على درسها ومدّ الجدليّ بخمس عشرة قاعدة تمكّنه من استثارتها من مكامن القول والتخلّص منها. وإذا كان أرسطو اعتبر في "فنّ الشّعر" الاستعارة عنوان العبقريّة فهو يراها في الجدل مزلّة ووسيلة لإنشاء قول هلاميّ ينزلق بين اليدين. فلكلّ جنس قوليّ علاقات دلالة مناسبة لبناء معناه وتحقيق الغرض منه وذلك بحسب الجهة التي يتنزّل فيها القول من فعل استكناه الوجود.

وفي كتاب "التّبكيتات" درس - من موقع حرصه على ضمان سلامة الاستدلال الجدليّ والتّصدّي لنمط من الحجاج انتشر في أثينا - جوانب ممّا في استعمال اللّغة الطّبيعيّة من "هامش" دلاليّ منطقيّ مترجرج. فالمعلّم الأول اهتمّ في نظريّته الحجاجيّة بقضايا مهمّة ممّا يثيره استغلال بعض العلاقات الدّلالية المتوفّرة في اللّغة الطّبيعيّة في الحجاج غير أنّ اهتمامه ذاك انحصر في دائرة معياريّة منطقيّة.

صحيح أنّه أشار في "التّبكيتات" إلى أنّ ما سمّيناه "هامشا دلاليّا منطقيّا مترجرجا" يُستعمل في ضرب من الحجاج يُقصَد به إلى اللّعب فـ "المعاند" (Disputeur et querelleur)[356] يستغلّ في بناء حجاجه ذاك الهامش نفسه وإن كانت نيّته تختلف عن نيّة السّفسطائيّ : هو لا يقصد إلى المغالطة بل يطلب "لذّة الانتصار فحسب". وقد يعمد في سبيل إذكاء

(355) Aristote : Les réfutations sophistiques ... (165 a /15 -20)

(356) الصّفة "معاند" استعملها ابن سينا في شرحه على أرسطو
انظر ابن سينا الشفاء الجزء السادس الجدل تحقيق أحمد فؤاد الأهواني القاهرة 1965ص 16
وانظر : Aristote les réfutations sophistiques ... (171 a /25 - 30)

تلك اللّذّة ومضاعفتها إلى مصارحة خصمه بأن حجاجه استقام لحيلة لطيفة ويستحثّه إلى محاولة الكشف عنها ويتحدّاه في القدرة على الاهتداء إليها. وذكر أرسطو أنّ الباحث الجادّ قد يقع في ذلك الهامش دون أن يحتسب واعتبر أنّ ما ينشئه الباحث في هذه الحال - لغياب نيّة المغالطة - غلطا لا سفسطة.

فههنا في "المواضع" و "التّبكيتات" ثلاث شخصيات تمثّل ثلاثة أنحاء مختلفة في ممارسة الحجاج الفكريّ وهي الجدليّ والسّفسطانيّ والمعاند. غير أنّ أرسطو اهتمّ بالشخصيّتين الأوليين وأهمل الثالثة وأغفل (أو تغافل) شخصيّة رابعة يمكن أن نلحقها من بعض الوجوه بالشّخصيّات التي ذكر وهي شخصية الانسان المستعمل في تصريف شؤون الحياة اليوميّة لحجاج لا يخلو ممّا اعتبره أرسطو مواضع سفسطائيّة وغير القاصد إلى المغالطة ولا إلى اللّعب. ومهما يكن من أمر فنحن نرى أنّ أرسطو لو كان اهتمّ بهذا النّوع من الحجاج، أي الحجاج في شؤون الحياة اليوميّة لمّا كان تناوله للمسألة يختلف في منحاه العامّ عمّا وقفنا عليه فقد قال في "التبكيتات" : «النّاس جميعا حتّى الجهلة يستعملون الجدل والنّقد (...) النّاس جميعا يبنون حينئذ تبكيتات. هم يبنون عن غير معرفة بالصناعة (art) ما يبنيه الجدل بصناعة»(357) وواضح أنّه يقيس حجاج جمهور النّاس بمعيار صناعة الجدل!

وهكذا ففي نظريّة أرسطو في الحجاج الجدليّ بعض خروج عن فحص "مواضع السّفسطة" خارج دائرة السّفسطة، خروج يتمثّل في حديثه عن "المعاند" والباحث الذي يستعمل عن خطإ تلك المواضع. لكنّ ذلك الخروج كان محتشما جدّا بل مقيّدا بصفة قبليّة وذلك لأنّ تلك النّظريّة واقعة في حدود "أكسيولوجيّة" صحّة الاستدلال أو فساده.

---

(357) Aristote : Les réfutations sophistiques ... (172 a /25 - 35)

والخلاصة أنّ للمواضع السّفسطائية (أو "المغالطات" Paralogismes حسب المصطلح الأكثر شيوعا في "التّبكيتات") معنيين اثنين كما بيّنّا : هي في المعنى (1) أغاليط القياس تستعمل في الغالب عمدا في بناء الحجاج لتحقيق نفع للذّات المنشئة للقول والإيهام بخلاف ذلك وهي بذلك بمثابة النّقيض "للمواضع الجدليّة" في المعنى (3) فإذا كانت "المواضع الجدليّة" في ذلك المعنى تمثّل "أسطقسّات القياس" الجدليّ على حدّ قول ابن رشد أي القواعد المنطقيّة التي ينبغي على الجدليّ أن يراعيها لضمان ما يبنيه من أشكال القياس بحسب كيف النّتيجة التي يريد الانتهاء إليها وكمّها فإنّ "المواضع السّفسطائية" في المعنى (1) هي بمثابة القواعد الضّديد تبني قياس التّبكيت في صورته على خلل وتضمن الخفاء.

أمّا "المواضع السّفسطائيّة" في المعنى (2) فلا علاقة لها ببناء الاستدلال. هي ليست قواعد تعتمد في إنشاء القول الحجاجيّ الذي يبنيه القائل بل هي قواعد - والكلمة لأرسطو - يستعملها السّفسطائيّ في طريقة إدارة المناقشة ودفع خصمه - بما يقدّمه له في بعض منعطفات الحوار من أقاويل تنسج على قواعد محفوظة - إلى الوقوع فيما ينصبه له من فخاخ. ولا نجد "للمواضع السّفسطائيّة" بهذا المعنى أيّ سبب يربطها "بالمواضع الجدليّة" فالمواضع الجدليّة جميعا تعتمد في بناء الاستدلال.

وبهذا المعنى (2) "للموضع السّفسطائي" نقف في المدوّنة الأرسطيّة على استعمال يطفح فيه أحد المعاني على ما اعتبرناه "نواة مشتركة" في المفهوم ويتجاوز فيه المصطلح مدار بناء الاستدلال إلى ما يمكن أن نعتبره قواعد توريط. وهذا الطّفحان - وله في "المواضع الخطبيّة" وجوه أخرى - هيّأ المصطلح لأن تكون له في الكتابات الغربيّة بعد أرسطو حدود غير مستقرّة ما فتئت تتوسّع حتى ابتعدت في بعض الدّراسات النقديّة أو التّداوليّة الحديثة عن ذلك المركز ابتعادا كادت معه، لولا الدّال، أن تنقطع أسبابها به.

ب. 3.3. المواضع الخطبيّة :

أ - صناعة الخطابة عند الإغريق : الأركان التي اهتمّ بها السّفسطائيّون

كان ميلاد "صناعة الخطابة" بالغرب - حسب ما جاء في ما اطّلعنا عليه من كتب التّأريخ لها - في صقلّية الإغريقيّة حوالي سنة 465 ق. م أي قبل ميلاد أرسطو بأقلّ من قرن[358]. ففي سنة 465 ق.م كان حدث سياسيّ بارز أجمع الدّارسون على اعتباره السّبب المباشر في إنشاء "صناعة خطبيّة أولى" (Une proto rhétorique) ففي تلك السّنة أطرد الحكّامُ الجددُ "الجبابرة" (Les tyrans) وتحرّر القول وهبّ المواطنون مطالبين باسترجاع ما أخذ من ممتلكاتهم قهرا واحتاجوا في ذلك إلى ألسن تدافع عنهم لكنّهم لم يظفروا بها فمهنة المحاماة لم تكن في ذلك العصر موجودة.

واستجابة لتلك الحاجة الحجاجيّة الجماعيّة الملحّة[359] ألّف السّفسطائيّ الصّقلّي "كوراكس" بمساعدة تلميذه "تيزياس" أوّل خطابة في تاريخ الغرب، خطابة سمّاها "بارط" "الخطابة الكوراكسيّة" (La rhétorique coracienne)[360].

---

(358) وُلد ارسطو سنة 384 ق.م وتوفّي سنة 322 ق. م وألّف "خطابته" فيما بين سنتي 329 و 323 حسب "بارط" (انظر مقاله المذكور ص 334). على انّ عبد الرّحمان بدوي قدّم تواريخ اخرى فقد قال : «كتبه (أي كتاب الخطابة) أثناء إقامته الثانية في اثينا (335 - 322) حوالي سنة 330 ق. م او 335 على الأكثر» (انظر ترجمته لكتاب الخطابة المقدّمة ص 19) ونذكر بالمناسبة نفسها انّ الدارسين يرجّحون انّ افلاطون ألّف محاورة "قرجياس" حوالي سنة 380 ق. م.
انظر : Platon : Gorgias, introduction de Monique Canto
Flammarion : Paris 1993 p 59

(359) استجابة لتلك الحاجة أيضا، واكب نشأة صناعة الخطابة بما هي خطاب على خطابة ظهورُ ما يمكن أن نعتبره "مؤسّسة لإنتاج القول الحجاجيّ" فقد انتشرت في صقلّية مهنة "اللّوغوغرافوس" (Logographos, logographe) وهذه كلمة تعني في أصل اشتقاقها "كتابة القول" و "اللّوغوغرافوس" هو أشبه ما يكون بما يعرف بـ"الكاتب العمومي" فقد كان ينشئ للمتظلّمين خطبا بأجرة وكان المتظلّمون يتلون في الكثير بأنفسهم تلك الخطب في المحكمة.

(360) انظر : Barthes : L'ancienne rhétorique Seuil 1994 p 259

هذه البذرة الأولى في تدبّر الخطاب، الخطاب الإقناعي كانت - حسب ما ذكر الدّارسون- عبارة عن دليل عمليّ فيه وصايا تخصّ مسالك التّأثير في القاضي وفيه نماذج من الخطب وفيه على الخصوص نواة لما أضحى يمثّل عند أرسطو قسما من أقسام "الصّناعة". "فكوراكس" حدّد، منذ ذلك العهد الأوّل في تاريخ "الصّناعة"، الأقسام الخمسة الكبرى التي مثّلت طوال قرون التّخطيط النّموذجي للخطبة فقد تحدّث عن الاستهلال والقصّ والاحتجاج والاستطراد والخاتمة. ونظرا إلى اقتصاره في خطابته على تناول مستوى "التّنظيم" (Dispositio) من بناء الخطبة، اعتبر "بارط" و"روبول" من بعده أنّ الخطابة الأولى تلك كانت بمثابة "تركيبيّة كبرى" (une grande syntagmatique)، إذ اهتمّ صاحبها فيها "بخطابة المركّب، خطابة الخطاب، لا خطابة السّمة والوجه البلاغي"(361).

فـ "الخطابة الأولى" في الغرب كانت حينئذ صقلّية المنشإ، سفسطائيّة المحتد، قضائيّة بالدّرجة الأولى(362) وفي النّصف الثّاني من القرن الخامس قبل الميلاد، أي بعد سنوات قليلة من زمن النّشأة، اهتمّت "أثينا" أيّما اهتمام بتلك "الصّناعة"(363) فإلى تلك المدينة الإغريقيّة الشّهيرة هاجر كثير من

(361) المرجع نفسه

(362) استمرّ هذا الإيثار للخطابة القضائية في "الصّناعة" إلى عهد أرسطو فممّا قال عن المؤلّفين في الخطابة في عصره : "كانوا أكثر ميلا إلى الفرع المشاجري". ترجمة بدوي ص 27، انظر : Aristote : La rhétorique (1355 a)

(363) استوقفنا قول "روبول" التّالي : "الخطابة سابقة لتاريخها بل [هي سابقة] لكلّ تاريخ فلا احد يتصوّر أنّ النّاس لم يستعملوا [في] أيّ عصر من العصور] اللّغة للإقناع. ونحن نجد [تراثا] خطبيّا عند الهنود والصّينيّين والمصريّين ناهيك العبريّين. ويمكن مع ذلك أن نقول إنّ الخطابة، في معنى من المعاني، "اكتشاف إغريقي" (Une invention grecque) كما الهندسة والتّراجيديا والفلسفة. ويرجع ذلك إلى سبب بل إلى سببين اثنين : فمن ناحية أولى، وضع الإغريق "تقنية خطبيّة" تمثّل تدريسا مخصوصا، مستقلاّ عن مضامين [معيّنة]، تدريسا يُقدر على الدّفاع عن أيّة قضية وأيّة أطروحة. وابتدع الإغريق، من ناحية أخرى، نظريّة الخطابة وهي نظريّة درّست لا باعتبارها معرفة عملية نافعة (Un savoir faire utile) بل باعتبارها تفكيرا ودعوة إلى الفهم".
انظر : Reboul (Olivier) : Introduction à la rhétorique ... p 13 ونحن لا نناقش "روبول" فيما قال لكنّنا نؤاخذه فيما سكت عنه من ناحية وفي طريقة حديثه عن مزيّة الإغريق من ناحية أخرى.

السّفسطائيّين وأخذوا يعلّمون بأجرة باهضة ذوي اليَسار من الشّباب الأثيني الخطابة[364] والخطابة كانت بما هي اقتدار على سلطة القول مرقاة إلى السّلطة.

وفي تلك المدينة اشتهر من أولئك السّفسطائيّين الوافدين من صقلّية "قرجياس" فبدروسه افتتن الشّباب وبخطبه لهجوا. وما وصلتنا عنه "صناعة خطابة" ولا نظنّ - حسب ما فهمنا عن الدّارسين - أنّه ألّف

---

* سكت في قائمة الحضارات التي عدّد عن العرب وحضارتنا درست القول درسا يقتلع الإعجاب اقتلاعا ولا يحقّ لأيّ باحث جادّ في مجال دراسة القول أن يغفل ما أنجزه العرب.

* تحدّث عن مزيّة الإغريق في دراسة الخطاب الخطبيّ وهي مزيّة لا ينكرها أحد لكن كنّا ننتظر منه أن يشير - ولو بصيغة التساؤل - إلى ما قد كانت الحضارات الأخرى التي ذكر اهتمّت به من جوانب في دراسة الخطاب حتى لا يفهم قارئه أن الحضارات أنتجت خطابة وأنّ الإغريق أنتجوا خطابة وصناعة خطبيّة ويقف عند هذا الحدّ وهو حدّ فيه إبراز لخانة فارغة. فلعلّ الحضارات التي ذكر اهتمّت من الخطاب بجوانب لم يهتمّ بها الإغريق ولعلّه كانت لها في هذا المضمار "اكتشافات". ومهما يكن من أمر فمن شأن هذه المساءلة أن تنقلنا من حديث الخانة الفارغة إلى الحديث عن وجوه إسهام الحضارات في دراسة جوانب مختلفة من الخطاب.

فنحن العرب - مثلا - لنا، فيما نعلم، "صناعة خطابة"جاءت مبثوثة في كتاب البيان والتّبيين للجاحظ و لنا "صناعة بلاغة" ونحن لا نعتبر أنّ "صناعة البلاغة" عندنا توافق قسما من أقسام "صناعة الخطابة" عندهم أي قسم "الأسلوب" (Elocutio) فدراسة "الأسلوب" عند أرسطو - مثلا - تندرج في إطار دراسة الإقناع الخطبيّ ودراسة "الأسلوب" عند قرجياس تندرج في إطار الاهتمام بمسألة "التأثير" أمّا دراسة القول في بلاغتنا فتندرج في إطار فضاء مسائليّ آخر. وما فتئنا نزداد بـ"صناعة البلاغة" عندنا إعجابا ومنها إفادة كلّما أعدنا فيها النظر وتعمّقنا ما ينشر حديثا من دراسات في مسألية بناء المعنى في القول ومسألية الأصناف الكبرى من المعاني ومسألية التّلفّظ والتّداول وغيرها من المسأليات التي يثيرها الخطاب.

آخذنا "روبول" لكن ينبغي في الحقيقة أن نلوم أنفسنا، معشر الباحثين العرب. فقد قصّرنا في واجب تعريف الباحثين من الحضارات الأخرى في لغاتهم ببعض ثمار حضارتنا ففي البحث اللّغوي - مثلا - بنى أسلافنا نظريات منتجة قويّة كما هو معلوم واختطّوا مسالك من البحث مازال بعضها لم يتشبّع بعد. ويبدو لنا - ونحن بصدد درس المسألة - أنّ بعض مسالك البحث البلاغيّ في تراثنا (قلنا "مسالك" ولم نقل شيئا آخر) تمّ الاهتمام بها ابتداء من العقد الخامس من هذا القرن في الغرب.

(364) جاء بالصفحة 18 من كتاب "روبول" المذكور سابقا ما يلي : «كان قرجياس ككلّ السّفسطائيّين الآخرين (...) أستاذا يتنقّل من مدينة إلى أخرى ويقدّم دروسا في الفصاحة والفلسفة ويطلب عن دروسه مائة "مينة" (mines) وهو أجر خياليّ (Fabuleux) ولنقل إنّه كان يتقاضى عن عمل يوم واحد ما يعادل الأجرة اليوميّة لعشرة آلاف عامل».

"صناعة"[365]. لكن كان له مع ذلك فضل غير يسير في تاريخ درس الخطبة، فضل تمثّل في توجيه الاهتمام إلى مستوى من القول الخطبيّ غير ذاك الذي اهتمّ به سلفه وابن بلدته "كوراكس" فإذا كان "كوراكس" قد فتح السّبيل إلى تدبّر مستوى "التّنظيم" (Disposito) من الخطبة فإنّ "قرجياس" فتح - حسب مؤرّخي الخطابة الغربيّة - سبيلا ثانية إلى دراسة الخطاب الخطبيّ فقد جعل المتعلّمين - بما قدّم من دروس في "الفصاحة" (Eloquence) وما أنشأ من خطب -[366] يتدبّرون الأسلوب (Elocutio) ويروّون النّظر فيما به تكون العبارة جميلة ومحدثة للتّأثير. ولعلّ اهتمامه بهذا المستوى الثّاني من بناء القول الخطبيّ يرجع إلى أنّه صرف العناية إلى إنشاء "خطب تثبيتيّة". بل إنّ الدّارسين يعتبرونه من مبتدعي ذلك الجنس بما أنشأه من مدائح ومراثي والخطبة التّثبيتية تعتمد في تحقيق التّأثير الأسلوب بالدّرجة الأولى كما أشار إلى ذلك أرسطو نفسه.

---

(365) استعرض بدويّ في مقدّمة ترجمته لخطابة أرسطو قائمة بأسماء من ألفوا كتبا في الخطابة قبل أرسطو والملاحظ أنّه استخرج تلك الأسماء من محاورة "فيدر" لأفلاطون. ونحن نورد فيما يلي أهمّ ما قاله عن كلّ واحد من هؤلاء المؤلّفين حتى تكون للقارئ فكرة عن مدى الاهتمام بصناعة الخطابة قبل أرسطو :
ذكر أنّ "كوراكس" اهتمّ في خطابته بتقسيم الخطبة و"تناول مسألة "الاحتمال العام" واستخدامه في الدّفاع أو الاتّهام" (ص 9) وذكر بالصّفحة نفسها أنّ "تسياس" "ألّف هو الآخر كتابا في فنّ الخطابة عني فيه خصوصا بالتّوسّع في موضوع الاحتمال" وقال في الصّفحة 10 عن "قرجياس" "من المشكوك فيه أن يكون قد ألّف كتابا في فنّ الخطابة لكنّه مارسه تعليما وتكسّبا" (ص 10) وذكر أنّ "فولس" Polus ألّف في فنّ الخطابة كتابا وأن لقومينوس Licymnius وهو من تلاميذ قرجياس كان شاعرا ينظم الديترمبو وألّف فنا في الخطابة (ص 11) وذكر أسماء خمسة آخرين ممّن ألّفوا في الخطابة أيضا وهم "أوينوس الذي من فاروس Evenus de Paros" و"كليفوس" (Callippous) و"بامفيلوس" (Pamphilus) و"تيودورس و"تيودكتس" (Theodeites) (ص ص 12 - 14)

(366) جعلت عناية "قرجياس" بالأسلوب في خطبه وتوفّقه إلى الإجادة فيه الدّارسين يعتبرونه منشئ النثر الفنّي عند الإغريق فالنّثر كان قبله ضربا من التّقييد للخطاب الشّفويّ العاديّ وأضحى بما استغلّه ذاك الخطيب فيه من إمكانيات تصريف اللّغة قرينا للشّعر في صفة "الأدب" "كما قال بارط" في مقاله المذكور.

هذا ما تناقله مؤرّخو الخطابة الغربيّة ممّن تيسّر لنا الاطّلاع على بحوثهم فقد أجمعوا على أنّ السّفسطائيّين درسوا من الخطبة ركنين : تنظيم الأجزاء والأسلوب. لكنّهم سكتوا - أو لم يتحدّثوا في باب عرضهم لأركان الصّناعة الخطبيّة السّفسطائيّة - عن ركن آخر لا نكاد نشكّ في أنّ السّفسطائيّين اهتمّوا به على نحو من الأنحاء في "صناعتهم" أو في دروسهم ونقصد ركن "المواضع" أو ركن استكشاف الحجج. ألم يشتهر عند الإغريق - حسب ما ذكر أولئك المؤرّخون أنفسهم - "الكوراكس" (Le corax) وهو موضع عرف باسم السّفسطائيّ الذي اخترعه وكان الخطباء السّفسطائيّون يستعملونه لمحاولة الإقناع ببراءة موكّليهم كما بيّنّا في قسم من بحثنا سابق ؟!

الرّكنان اللّذان وقف مؤرّخو الخطابة الغربيّة عندهما لم يمثّلا في تاريخ الصّناعة فضاء خلاف ونحن نستبعد جدّاً أن يكون فلاسفة الإغريق قد اعترضوا اعتراضا مبدئيّا على ما انتهى إليه السّفسطائيّون في خصوص ذينك الرّكنين فأرسطو لم يطّرح ما ذكروه فيهما، لعلّه تعمّقه أو حوّره شيئا لكنّه اعتمده على أيّة حال في الصّناعة التي أقامها على أنقاض ما هدم من صناعتهم وواصل بذلك في "خطابته" بعض ما كان لهم فضل الرّيادة في درسه. أمّا الرّكن الذي نفترض أنّه كان ثالثا أي ركن "المواضع" فكان، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، معقد الصّراع بين السّفسطائيّين والفلاسفة في الصّناعة الخطبيّة.

نحن لا نشكّ حينئذ في أنّ السّفسطائيّين اهتمّوا في "صناعتهم" على نحو من الأنحاء بالمواضع الخطبيّة. وهل يمكن لأيّة صناعة قول أن لا يتناول فيها أصحابها "المواضع" ؟! ونقصد بالمواضع في هذا السّياق المسألة العامّة المتعلّقة بمآتي القول ولا نقصد بطبيعة الحال "المفهوم" الذي جلاه أرسطو بنظريّته الحجاجيّة. ولسنا ندري هل كان مصطلح "موضع" مستعملا قبل أرسطو أم لا، بل نحن نستبعد ذلك فلو كان مستعملا لكان أرسطو أشار إلى ذلك أو شرّاحه. ولسنا نعرف الطّريقة التي نشر بها السّفسطائيون "مواضعهم" : هل عرضوها على نحو مباشر فيما ألّفوا من "صناعات"

ودعوا المتعلّمين إلى تدبّرها أم اكتفوا بتدريبهم على استعمالها ؟! ومهما يكن من أمر فاهتمام السّفسطائيّين بمسألة "المواضع" أمر ثابت فقد وجدنا في خطابة أرسطو عرضا مطوّلا لطائفة من مواضعهم ففي الفصلين XXIV و XXV(367) عرض المواضع السّفسطائية في بناء الضّمائر وذكر سبل حلّها". ولعلّ "خطابته" - على ما فيها من انحياز وتحامل - تمثّل المصدر الأساسيّ الذي يمكن للباحث أن يعتمده في درس الموضعيّة الخطبيّة السّفسطائيّة.

فالسّفسطائيّون أرسوا بـ "صناعتهم" أو بدروسهم أو بممارستهم القوليّة نوعا من "المواضع". "مواضع" لا تمثّل ما افترضنا أنّه ركن ثالث من صناعتهم فحسب بل تمثّل المركز من نظريّتهم الخطبيّة فهي تختزل بعض تصوّرهم في المعرفة وفي وجه ممارسة القول العموميّ في المدينة.

وفي ذلك التّصوّر هاجمهم أفلاطون بقوّة وثارت بينه وبينهم خصومة ضارية كنّا تحدّثنا عن بعض أبعادها في القسم الأوّل من بحثنا. وهل يمكن لمسألة "المواضع" أن تكون غائبة تماما عن تلك الخصومة ؟! ألا يرتدّ قسم كبير من نقد أفلاطون للخطابة السّفسطائيّة إلى نقد الأصول التي قامت عليها "مواضعهم" بل نقد بعض المواضع الأثيرة عندهم وإن كان مصطلح "موضع" غير مستعمل وقتئذ فيما يبدو ؟! أو لا يمكن أن نعتبر في ضوء ما نعرف عن المواضع الخطبيّة السّفسطائيّة أنّ مشروع الخطابة البديل الذي قدّمه أفلاطون في محاورة "فيدر" هو من بعض وجوهه محاولة في إخراج الممارسة الخطبيّة بأثينا من سلطان الموضعيّة السّفسطائيّة إلى فضاء الجدل، الجدل كما يراه هو ؟! فـ "المواضع الخطبيّة" مسألة كانت حاضرة على نحو من الأنحاء في أفق بحث القول السّابق لأرسطو ولا سبيل - على ما يبدو لنا - إلى أن نجعل أرسطو نقطة البدء في تدبّر تلك المسألة. هو تعمّق المواضع الجدليّة والمواضع الخطبيّة كما لم يتعمّقها أحد قبله وبنى فيهما - في إطار تدبّره للأصول التي تقوم عليها

(367) Aristote : La rhétorique livre II chap XXIV Lieux des enthymèmes apparents chap XXV Des solutions

أجناس الأقاويل الجامعة - نظريّة عميقة محكمة خصبة لكنّ التّفكير في المسألة كان سابقا له.

* * *

وهكذا فخطابة أرسطو سبقتها خطابة سفسطائيّة لا نعرف درجة اكتمالها بدقّة فحديث الدّارسين عنها مقتضب جدّا وسبقتها خصومة ضارية مثّلت أزمة خطيرة في تاريخ بناء الصّناعة، خصومة مدارها الأصول التي ينبغي أن تقوم عليها الصّناعة ويصدر عنها في الممارسة الخطباء.

ولقد أعاد أرسطو النّظر في الصّناعة الخطبيّة السّفسطائيّة وتأمّل المشكليّة التي أثارها أفلاطون في نقده للصّناعة السّفسطائيّة وتدبّر من موقعه الفلسفيّ مقتضيات ممارسة القول الخطبيّ. وفي "خطابته" قدّم تصوّرا ثالثا لما ينبغي أن تقوم عليه الصّناعة من أصول، تصوّرا يختلف عن الممارسة السّفسطائيّة والمشروع الأفلاطوني جميعا.

وإذا كان "مايار" يعتبر أنّ أرسطو أنقذ بما أنجز "الصّناعة" فإنّنا نرى أنّ المواضع الخطبيّة - وهي محرق نظريّته في الحجاج الخطبيّ كما أنّ المواضع الجدليّة هي محرق نظريّته في الحجاج الجدليّ - كانت مستند الحلّ الذي قدّمه للخروج بصناعة الخطابة من الأزمة، الحلّ الذي قدّمه بالنّظر إلى المسألتين الكبريين التّاليتين : مسألة القول الخطبيّ والمعرفة من ناحية ومسألة القول الخطبيّ وتدبير شؤون الاجتماع الانسانيّ من ناحية أخرى. وهذه المسأليّة المزدوجة حدّدت تضاريس نظريّته في المواضع الخطبيّة كما يتبيّن من عرضنا اللاّحق.

* * *

ب - الخطابة الأرسطيّة : الغرض والحجج والمواضع

الخطابة الأرسطيّة «قوّة تتكلّف الإقناع الممكن»[368] كما قال ابن رشد في "تلخيصه" والعمل على جعل الإقناع غرض الخطابة الأساسيّ كان

(368) ابن رشد : تلخيص الخطابة تحقيق عبد الرّحمان بدوي دار القلم (د.ت) ص 15

هدف أرسطو الأوّل كما بيّنّا في قسم سابق من بحثنا فعلى ذلك الغرض أقام صناعته وبصناعته أراد أن يُحدث منعطفا في تاريخ التّأليف في الخطابة وفي ممارسة القول العموميّ في المدينة : قبله كانت قواعد الصّناعة مجعولة لإحداث التّأثير بالدّرجة الأولى لا الإقناع وبعده بقرون قليلة ظهر التّأثير من جديد على الإقناع في مصنّفات الخطابة اللاّتينية على الرّغم ممّا بذله من جهد في الحمل على الإيمان بأكادة تقديم الإقناع في تلك الصّناعة على التّأثير.

وأقرّ أرسطو - حسب ما يستفاد من نسق توزيع الأقاويل في الأرغانون من ناحية ومن حديثه عن منافع الخطابة من ناحية أخرى - بأنّ القول الخطبيّ بما فيه من خصوصيّة ضروريّ لا غنى عنه في الاجتماع البشريّ وخالف بذلك أفلاطون وأفلاطون أراد بمشروعه الخطبيّ أن يجتذب الخطابة إلى الفلسفة وفي ذلك محاولة وأد في الحقيقة.

أقرّ أرسطو حينئذ بأنّ القول الخطبيّ ضروريّ لكنّه - وهو يشاطر أفلاطون في نقده وإن خالفه في الحلّ - حرص الحرص كلّه على تحصين الصّناعة وخطابته هي من بعض الوجوه جهاز تحصين لممارسة القول العموميّ. وفي هذا الإطار ذكر ما به يمكن أن يكون الإقناع في الخطبة وحدّد فضاء التّأثير ومعدنه وعرض بذلك جميعا نظريّته في الحجج الخطبيّة والمواضع.

الحجج الخطبيّة :

يكون "الإقناع الممكن" في الخطابة الأرسطيّة بما في القول من "حجج خطبيّة" (Preuves oratoires) والنّعت في هذه العبارة فصل يخرج النّوع من الجنس ويحيل على ثالوث أساسيّ في نظريّة الأقاويل بالأرغانون وهو الثّالوث : برهانيّ/جدليّ/خطبيّ.

ونشير في البدء إلى أنّ "الحجة الخطبيّة" ينهض بها حسب أرسطو ركنان اثنان : القول و/أو القائل، فالحجّة تكون لبنة من لبنات فعل

الاستدلال في القول وتكون أيضا بعلامات من خارج فعل الاستدلال ذاته بل من خارج القول أحيانا، علامات تشتقّ من أخلاق القائل أو انفعاله.

هذه الحجج الخطبيّة درسها أرسطو في المقالتين الطّويلتين الأوليين من كتابه ويشفّ درسه لها عن المقابلات التّالية التي أقام عليها نظريّته فيها مع الملاحظ أنّنا لم نرتّب هذه المقابلات حسب ذكرها في نصه بل رتّبناها حسب أهمّيتها في جهازه :

الحجج المشتركة / الحجج الخاصّة :

في فقرة من الفقرات التي تمثّل مفصل انتقال في كتاب "الخطابة" من مستوى في البحث إلى مستوى آخر قال المعلّم الأوّل : «قد بقي [لنا] أن نتكلّم عن الحجج المشتركة بين أنواع الخطابة ما دمنا قد تحدّثنا عن الحجج الخاصّة. إنّ هذه الحجج المشتركة على نوعين : [المثال] والضّمير، لأنّ [الرّأي] جزء من الضّمير ولنتكلّم أوّلا عن [المثال] لأنّ [المثال] يشبه الاستقراء» (369).

في هذه الفقرة إشارة إلى مستويين من مستويات التّحليل الأرسطيّ لمكوّنات البناء الاستدلاليّ في القول الخطبيّ : مستوى أوّل اشتغل فيه على مكوّنات سمّاها "حججا خاصّة" (Preuves particulières) ومستوى ثان اهتمّ فيه بمكوّنات أخرى سمّاها "حججا مشتركة" (Preuves communes). وهذه المقابلة "مشترك / خاصّ" استعملها في مفصلين من "خطابته" : دراسة الحجج ودراسة المواضع وهي تحيل على درجتين من التّجريد في وصفه لبناء الحجاج في الخطبة فتحت "المشترك" جمع مكوّنات اعتبر أنّ الخطبة بما هي جنس حجاجيّ جامع تتقوّم بها وتحت "الخاصّ" جعل مكوّنات أخرى تستعمل كلّ مجموعة منها في جنس من الأجناس الخطبيّة الفرعيّة.

(369) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ... ص 154. ما جعلناه بين معقّفين هو تعديل أدخلناه على ترجمة بدوي في ضوء تأمّلنا لما جاء في تلخيص ابن رشد وما جاء في التّرجمة الفرنسيّة التي اعتمدنا.

"الحجج الخاصّة" عنده هي القضايا التي تكون مقدّمات ضمائر، قضايا تختصّ كلّ مجموعة منها بواحد من الأجناس الخطبيّة الفرعيّة الثلاثة فهي - بهذا الاعتبار - موادّ النّسيج الحجاجيّ أو هي المعطى حسب المصطلح المستعمل في بعض الدّراسات الحجاجيّة الحديثة. أمّا "الحجج المشتركة" فهي أشكال، أشكال قوليّة استدلاليّة بها يبنى الحجاج في الخطب جميعا، الحجاج بما هو حركة إقناعية من معطى إلى نتيجة. والعلاقة بين الحجج الأولى والحجج الثّانية هي علاقة تضمّن.

والحجج المشتركة في الخطبة ثلاث حسب أرسطو : ضمير ورأي (Sententia, sentence) ومثال (Exemplum, exemple) وبتدبّر هذه المصطلحات نقف على مستويين من القول مختلفين اشتغل عليهما في درسه للأشكال المضطلعة ببناء الحركة، حركة الانتقال الحجاجيّ داخل النّسيج القضويّ في الخطبة ونتبيّن أنّه اهتمّ بعلاقتين مختلفتين تكون بهما تلك الحركة وهي حركة الانتقال من مقدّمات إلى نتائج، علاقة انتقال أولى تكون من عامّ إلى خاصّ وعلاقة انتقال ثانية تكون من خاصّ إلى خاصّ آخر بالاستناد إلى ما بينهما من مماثلة (Analogie).

فالمصطلحان "ضمير" و "رأي" تسميتان لوحدتين منطقيّتين، وحدتين يكون فيهما الانتقال بالعلاقة الأولى التي ذكرنا. أمّا المصطلح "مثال" فأجراه أرسطو على وحدات قوليّة تشترك في قيامها على علاقة المماثلة وتختلف جنسا ومدى فتحت ذلك المصطلح أدرج وحدة قوليّة دنيا توافق ما يسمّيه علماء البلاغة العرب "تشبيه التّمثيل" وأدرج أيضا وحدات قوليّة قصوى هي أجناس من الأقاويل السّرديّة المختلفة بعضها أخبار وبعضها الآخر حكايات مثليّة[370].

---

(370) الوحدات القوليّة التي أدرجها أرسطو في باب "المثال" ثلاث ، وحدة أولى سمّاها حسب ما جاء في التّرجمة الفرنسية التي اعتمدنا "Exemple" واستعمل ابن سينا وابن رشد في مقابلها كلمة "مثال" ويقصد بها أرسطو الخبر عن الأحداث التي وقعت وبهذا النّوع علّق ابن رشد الأمثال فقد قال : "والمقدّمات التي جرت عادة الجمهور من العرب وغيرهم أن يستعملوها في مخاطبتهم مثل قولهم : "ذكّرني الطّعن وكنت ناسيا، وقولهم :

فأرسطو استقصى الحجج المشتركة في الخطبة حينئذ واعتبر أنّها ثلاث غير أنّه - في إطار سعيه إلى تأسيس نظريّة استدلاليّة حاضنة لأنواع الأقاويل التي اعتبرها جامعة - اختصر تلك الحجج إلى اثنتين : الضّمير والمثال[371] فالرّأي أرجعه إلى الضّمير وأدرجه فيه وإن حرص الحرص كلّه على التّمييز بينهما في الآن نفسه !

«بلغ الماء الزُّبى» وغير ذلك وهي داخلة في هذا الجنس» (تلخيص الخطابة ص ص 212 - 213) ووحدة قولية ثانية سمّاها "Parabole" وهي توافق في استعماله له ما يسمّيه علماء البلاغة العرب "تشبيه التّمثيل" غير أنّ ابن سينا وابن رشد لم يستعملا في شرحيهما هذا المصطلح البلاغي الذي ذكرنا فابن سينا استعمل العبارة "المثل المضروب" وابن رشد استعمل العبارة "المثال المخترع الذي إنّما هو مقدّمة فقط" ووحدة قولية ثالثة سمّاها (Récit) وهي توافق ما يعرف في الدراسات السّرديّة الحديثة بـ"الحكاية المثليّة" واستعمل ابن سينا في مقابلها كلمتي "مثل وحكاية" أمّا ابن رشد فاستعمل في مقابلها كلمة "مثل" أيضا لكنّه تدبّر في الآن نفسه المصطلح الذي استعمله أرسطو فقد قال : «أرسطو يسمّي هذا النوع من الأخبار المخترعة "كلاما"» (تلخيص الخطابة ص 214).
ولقد قسّم أرسطو هذه الأجناس القولية بحسب علاقتها بالواقع إلى نوعين كبيرين : "نوع يقوم على رواية الأمور التي حدثت من قبل" (الخطابة ا 1393) ونوع هو من "اختراع الانسان" (الخطابة ا 1393) وعن هذا النّوع الثاني قال ابن سينا إنّه "كلام كاذب" (الخطابة ص 167). وهكذا نجد المقابلة حدث واقع/ حدث خيالي في صلب تناول أرسطو للأجناس القولية المهيّأة للاستعمال الحجاجيّ ولقد أشار إلى المبدإ التّداولي الذي تقوم عليه حركة الإقناع في الأخبار حيث قال : «تلك المستمدّة من الواقع أفيد في الخطابة المشوريّة لأنّ المستقبل عادة يشبه الماضي» (الخطابة ا 1394) لكنّه لم يشر إلى ما يسند حركة الإقناع في "الحكايات المثليّة". فكيف يتمّ الإقناع بأجناس قوليّة يعرف السّامع أنّ الأحداث فيها "كاذبة". هذه مسألة تستحقّ في رأينا التّدبّر ولا نظنّ أنّ الإجابة عنها بديهيّة.

(371) وازن أرسطو في مناسبتين بين الضّمير والمثال ففي الفصل الثاني من المقالة الأولى قال : «الأقاويل الخطبيّة يغلب في بعضها استعمال الأمثلة ويغلب في بعضها الآخر استعمال الضّمائر فمن الخطباء من يفضّل الأمثلة ومنهم من يفضّل الضّمائر. وإنّ الخطب التي يغلب فيها استعمال المثال ليست أقلّ إقناعا غير أنّه يكون لتلك التي يغلب فيها استعمال الضّمير تأثير أكبر في السّامعين» (الخطابة 1356 ب) لكنّه قال في خاتمة الفصل العشرين من المقالة الثّانية وهو فصل درس فيه المثال : «فإن لم توجد لدينا ضمائر فيجب أن نستعمل الأمثلة براهين لأن الإقناع يتمّ بها لكن إذا وجدت لدينا فلا بدّ من استعمال الأمثلة كبيّنة وكنوع من الخاتمة للضّمير فإنّها إن جاءت أوّلا فإنّها تشبه الاستقراء والاستقراء لا يناسب الخطب إلاّ في أحوال قليلة جدّا وإذا جاءت بأخرة فإنّها تشبه البيّنة والشّهادة في كلّ حالة من المحتمل أن تقود إلى الاعتقاد» (الخطابة ترجمة بدوي ص 157) فأرسطو يذهب عند الاستقصاء إلى أنّ الضّمير يناسب الخطبة أكثر من المثال على الرّغم من أنّه يقرّ بأنّ "من الخطباء من يفضّل الأمثلة ومنهم من يفضّل الضّمائر" وينفي أن يكون "المثال ... أقلّ إقناعا" ولقد بحثنا في كتاب "الخطابة" عمّا عساه يكون تعليلا لذلك الرأي فما ظفرنا بشيء يذكر ولعلّ الأمر يرجع في الحقيقة إلى احتفائه الكبير بالقياس.

ولم يدرس - للسّبب نفسه في رأينا - ما قد يكون في ذينك الشّكلين أي الرّأي والمثال من آليّة متميّزة في بناء الحجاج فقد أرجعهما إلى البنيتين المنطقيّتين الأساسيّتين عنده أي القياس والاستقراء. وهذا يمثّل الأساس الذي قامت عليه نظريّته في حركة بناء الحجاج الخطبيّ، أساسا أعلن عنه في الفصل الأوّل وهو من فصول كانت بمثابة المقدّمات الكبرى في نظريّته الخطبيّة عموما. قال : « إنّني أسمّي ضميرا القياس الخطابيّ وأسمّي [المثال] استقراء خطابيّا و [جميع] الخطباء ينتجون الاعتقاد باستخدام الأمثلة أو الضّمائر ولا شيء غيرها كحجج»(372).

ولقد اقتضى منه إلحاق "المثال" و "الرّأي" ببنيتي الاستقراء والضّمير التّقريب في العبارة واللّجوء إلى التّقدير والإضمار.

ففي خصوص علاقة "المثال" بالاستقراء قال : «المثال يشبه الاستقراء» (373) وفي هذا الإثبات إقرار بالاختلاف من ناحية وبناء الحكم على المجاز المرسل من ناحية أخرى فبالفعل "يشبه" أثبت وجود الصّلة "إثبات الشّيء يترجّح بين أن يكون وبين أن لا يكون"(374) ولغياب "القيود" من قوله يلجأ القارئ لضمان استقامة الحكم إلى استخدام قاعدة من قواعد المجاز المرسل "فالمثال" [الواحد] - وهذا النّعت هو القيد الغائب من صريح قوله- لا يوافق الاستقراء فالاستقراء بنية ذات محلاّت عديدة والمثال لا يقع - إن ألحقناه بها - إلاّ في أحدها. ولهذا الفرق بين المثال والاستقراء استثار أرسطو مسألة لطيفة تتمثّل في أوضاع المثال وأدواره بحسب مواقعه في الخطبة وذلك في إطار تلك الصّلة التي عقدها بينه وبين الاستقراء وممّا قال في ذلك : «إنّها [أي الأمثلة] إن جاءت أوّلا فإنّها

---

(372) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 31.
Aristote : La rhétorique (1356 b)

(373) ارسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 154
Aristoe : La rhétorique (1393 a)

(374) هذه العبارة استعملها الجرجاني في تحديد ما تفيده أداة التّشبيه. انظر دلائل الإعجاز تصحيح محمّد عبده ومحمّد الشنقيطي بيروت دار المعرفة 1978

تشبه الاستقراء (...) ولهذا فمن الضّروري ذكر عدد من الأمثلة إن وضعت أوّلا (...) وإذا جاءت بأخرة فإنّها تشبه البيّنة (...) لكنّ مثالا واحدا يكفي إذا وضعت في النّهاية لأنّ شهادة وثيقة واحدة تفيد»[375]. فالمثال يكون في بعض الحالات - حسب ما جاء في هذا الاستشهاد - مقدّمة واحدة مندرجة في سلسلة من المقدّمات وفي حالات أخرى يكون مقدّمة واحدة تبنى عليها نتيجة صريحة أو ضمنيّة فهو عنده في الحالات جميعا مقدّمة في بنية حجاجيّة، بنية قد تكون استقراء وقد تكون بنية أخرى ذكرها حين اعتبر أنّ المثال قد يكون شهادة لكنّه لم يسمّها. وهذه المسألة زادها ابن رشد توضيحا في شرحه فقد ذكر أنّ كلّ مثل من أمثال كليلة ودمنة مقدّمة صيغت في غير الشّكل القضويّ المباشر. قال : «وكتاب كليلة ودمنة إنّما هو من هذا النّوع وأرسطو يسمّي هذا النّوع من الأخبار المخترعة كلاما لأنّ المقدّمة الواحدة فيه فرّقت وجعلت أشياء كثيرة»[376].

ولقد اعتمد أرسطو التّقدير لإلحاق "الرّأي" بالضّمير كما ذكرنا وحرص في الآن نفسه على ضرورة التّمييز بينهما ووضّح ابن رشد انطلاقا من أمثلة الوجه الذي أقام عليه أرسطو ذلك الإلحاق كما بيّن الفرق بين الملحق والملحق به في الاعتبار فممّا قال : «مثال القضيّة التي إذا استعملت مبدأ ضمير وحذفت المقدّمة الثّانية والنّتيجة كانت رأيا وإن صرّح بالنّتيجة كانت ضميرا قول القائل إذا شكا ولده فقال : إنّي لست أدري في أولاد هذا الزّمان خيرا فإنّ هذا رأي أخبر به أنّه رآه وإنّما أراد أنّ ولده من أولاد هذا الزّمان وليس في أولاد هذا الزّمان خير فولده ليس فيه خير فإذا حذفت هذه المقدّمة والنّتيجة كانت رأيا وإذا صرّح بالنّتيجة كانت ضميرا»[377].

---

(375) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 157

Aristote : La rhétorique (1394 a)

(376) ابن رشد : تلخيص الخطابة ص 214.

(377) ابن رشد : تلخيص الخطابة ص 216

فههنا في خطابة أرسطو حينئذ أمثلة واستقراء، ضمير ورأي وقياس : نمط في تفسير بناء الحركة في الحجاج يقوم على بنيتين استدلاليتين جامعتين واعتماد على التّقدير لإرجاع الفروع إلى الأصول. وهذا يفتح سبيل بحث مهمّ، بحث يخرج عن الغرض من دراستنا هذه ويتعلّق بوجوه الإضمار في القول الحجاجيّ، تحديدها وطريقة معالجتها في إطار النّمط الأرسطيّ"(378).

خلاصة القول أنّ المقابلة الأساسيّة الأولى في نظريّة الحجج الخطبيّة عند أرسطو أي المقابلة "حجج خاصّة / حجج مشتركة" تحيل عنده على مستويين من التّجريد في دراسة مكوّنات النسيج الحجاجيّ في الخطبة. وهذان المستويان هما الأجناس الخطبيّة الفرعيّة من ناحية والخطبة بما هي

---

(378) اشتغل ارسطو بمسألة إضمار المقدّمات او النّتائج في "الخطابة" و"المواضع" جميعا. وواضح ممّا جاء في تحليله للضّمير في "الخطابة" أنّه يعتبر الإضمار سمة من سمات الحجاج الخطبيّ المميّزة بل يعتبره شرطا لاسترسال حركة بناء الإقناع. وإذا كان الضّمير يمثّل - في النّظريّة الأرسطيّة - بالنّظر إلى القياس درجة أولى من الإضمار فإنّ الرّأي يمثّل - في تلك النّظريّة - الدّرجة القصوى من الإضمار فهو وحدة حجاجيّة دنيا تنشأ معها الحركة، حركة الحجاج ولا تكتمل إلاّ إذا أصبح القارئ طرفا في بناء القول وملأ بما يناسب محلاّت الاستدلال الشّاغرة في القول. ومن الدّقائق التي اهتمّ بها أرسطو في هذا الباب تحديد المقامات التي يكون فيها إضمار المقدّمة والنتيجة التي يقتضيها "الرّأي" انسب من التصريح بهما (انظر الخطابة ترجمة بدوي ص ص 158 - 160).
وفي المقالة الثّامنة من كتاب "المواضع" تحدّث ارسطو عمّا يمكن أن نعتبره استراتيجية الإضمار في الجدل وتكون من "السّائل" (واستعمل ارسطو كلمة "إخفاء" (Dissimulation) حسب ما جاء في ترجمة "تريكو") وتقابلها استراتيجية أخرى تكون من "المجيب" ويمكن أن نسمّيها استراتيجية البحث عن تقدير المضمر (أو استراتيجية إظهار المضمر) وبها يسعى "المجيب" إلى التّصدّي "للسّائل" وعرقلة مسلكه الحجاجيّ.
واستراتيجية الإضمار في الجدل تختلف فيما بدا لنا في صورة بنائها عن استراتيجية الإضمار في الخطبة فالإضمار في الخطبة غالبا ما يكون في المقدّمات التي من شأنها أن تستثير اعتراضا، اعتراضا يعرقل حركة الحجاج. أمّا الإضمار في الجدل فهو إخفاء يعقبه تصريح فهو يتمثّل في إخفاء المقدّمات الأساسية في أثناء المناقشة مع دفع "المجيب" دون أن يحتسب إلى التّسليم بقضايا يقتضي التسليم بها التسليم بتلك المقدّمات الأساسيّة المضمرة. وفي نهاية "المناقشة الجدليّة" يصرّح "السّائل" بالقضايا المضمرة بناء على ما تسلّمه من المجيب من قضايا وينشر بذلك "قياسه التّبكيتي" وبذلك النشر يقع التصريح بمقدّمات كانت في أثناء المناقشة مضمرة. ومهما يكن من أمر فالإضمار فضاء من فضاءات البحث المهمّة في النّظريّة الحجاجيّة الارسطيّة.

جنس حجاجيّ جامع تقع تلك الأجناس الفرعيّة تحته وتحيل تلك المقابلة في إطار ذينك المستويين على مكوّنين من مكوّنات بناء الحجاج أي المقدّمات بما هي موادّ والأشكال الاستدلاليّة بما هي حركة حجاجيّة تبنى على تلك الموادّ.

وللمقابلة "حجج خاصّة / حجج مشتركة" مقابلة توافقها في مفاصل نظريّة المواضع الخطبية عنده كما سنبيّن في قسم لاحق والمواضع هي ما به يبني الخطيب الحجج.

الحجج الصّناعيّة / الحجج غير الصّناعيّة :

هذه مقابلة ثانية في نظريّة الحجج الخطبيّة عند أرسطو ففي الفصل الثّاني من المقالة الأولى قال : «أمّا التّصديقات فبعضها غير صناعيّة وبعضها صناعيّة وأقصد بالأولى تلك التي لم نأت نحن بها بل كانت موجودة من قبل مثل الشّهود والتّعذيب و [العقود] وما أشبهها وأقصد بالثّانية ما يمكن إعداده بالحيلة وبمجهودنا وهكذا ما علينا إلاّ الاستفادة من الأولى [أمّا] الثّانية فيجب علينا اكتشافها بأنفسنا»(379) وعن النّوع الأوّل قال : «هذه التّصديقات عددها خمسة : القوانين والشّهود والعقود والعذاب والأيمان»(380) وواضح أنّ هذه الأنواع تستخدم في الخطبة المشاجريّة على الخصوص وهي حجج لا ينشئها الخطيب وإنّما يجدها جاهزة فيستعملها على أنحاء مختلفة بحسب غرضه من خطبته. وحين بحثنا عن صلة المقابلة "حجج صناعيّة / حجج غير صناعيّة" بمفاصل نظريّة "المواضع" عنده لاحظنا أنّ "الصّناعيّة" وحدها تتعلّق بما هي من إنشاء الخطيب بـ "المواضع". أمّا "غير الصناعيّة" فلا علاقة لها في الجهاز الأرسطيّ بـ "المواضع". غير أنّنا كنّا في قسم سابق من بحثنا نظرنا إلى هذا النوع

---

(379) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 29
Aristote : La rhétorique (1355 b)

(380) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 93
Aristote : La rhétorique (1375 a)

الثّاني من الحجج من غير زاوية إنشاء الحجّة نفسها وهي الزّاوية التي اعتمدها أرسطو واعتبرنا أن لا شيء يمنع من البحث عن مواضع التّصرّف في الحجج غير الصناعيّة وهي مواضع تأويليّة ومواضع تقييميّة والتّأويل أو التّقييم قول استدلاليّ على حجّة جاهزة، قول يدعم الحجّة أو يكشف عن تهافتها وينشئه الخطيب بمقدّمات عامّة جدّا استعرض أرسطو نفسه أهمّها.

حجج يبنى بها الاستدلال الخطبيّ / حجج من خارج الاستدلال الخطبيّ :

قال أرسطو في فقرة صنّف فيها الحجج الصّناعيّة ما يلي : «التّصديقات التي يقدّمها القول على ثلاثة أضرب : الأوّل يتوقّف على أخلاق القائل والثّاني على تصيير السّامع في حالة (نفسيّة) مّا والثّالث على القول نفسه من حيث هو يثبت أو يبدو أنّه يثبت»(381). وبعض ما جاء في هذا التّصنيف استوقفنا طويلا فالنّسيج الحجاجيّ في القول الخطبيّ يقوم بالدّرجة الأولى على نوع من الحجج هي - إن جاز القول - حجج بالأصالة تتظافر للإقناع بالحكم الذي يمثّل المقصد من إنشاء الخطبة وبدون هذا النّوع لا يستقيم احتجاج وهو نوع فرّعه أرسطو إلى حجج خاصّة وحجج عامّة كما بيّنّا. وههنا نوع آخر من الحجج يتمثّل في أخلاق الخطيب وأخلاق الشّاهد أو الرّاوي تكون في الكثير الضّامن الأساسي في صدق الشّهادة أو الرّواية كما هو معلوم. فهذا النّوع الثاني من الحجج يدعم بشيء من خارج ما يبنيه النّوع الأوّل. ويمكن أيضا أن نعتبر انفعال القائل نوعا آخر من الحجج. لكن كيف يمكن أن نعتبر انفعال السّامع حجّة وفي التّصنيف الذي أوردناه أعلاه تحدّث أرسطو عن الحجّة الكائنة بانفعال السّامع لا بانفعال القائل ؟!

(381) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 29
Aristote : La rhétorique (1355 b)

ومهما يكن من أمر فهذه الأنواع الثلاثة التي عدّها أرسطو جميعا حججا خطبيّة توافقها في مفاصل موضعيته الخطبيّة مواضع ثلاثة.

* * *

شجرة المواضع الخطبيّة :

يعتبر أرسطو الحجاج الخطبيّ - خلافا للحجاج الجدليّ - قولا يُقصَد به الإنسان في كلّيّته : عقله وانفعاله، فهو لا يرى مبرّرا لإقصاء "الانفعاليّ" (Le passionnel) في ذلك القول بل هو يعتبر "الانفعاليّ" ركنا من أركانه ووسيلة مساعدة على تحقيق ما يضطلع به من دور في التّفاعل القوليّ بين الانسان والانسان. ففي خطابته شرّع لحضور الانفعاليّ في بناء هذا النّمط الحجاجيّ لكنّه تدبّر في الآن نفسه - من منطلق حرصه على إقامته على "المعقوليّة" وجعله خادما لقيمة "الخير" و "الخير" هو قيمة اجتماعيّة جامعة ينبغي أن تقوم عليها الخطب في نظريّته - مسألة توزيع الأدوار فيه بين "الانفعاليّ" و "الاستدلاليّ". وبدا لنا من فحصنا لما يمكن أن نسمّيه جهاز استكشاف الحجج في صناعته الخطبيّة أنّه حدّد بذلك الجهاز مستويات حجاجيّة من القول الخطبيّ ووزّع بين "الاستدلاليّ" و "الانفعاليّ" بناءها على نحو يكون معه الثّاني في خدمة الأوّل.

وبذلك بنى صناعة خطابة ترتدّ مكوّناتها جميعا إلى جعل غرض الإقناع مقدّما على غرض التّأثير كما ذكرنا وحرص شديدا - فيما اعتبرناه محاولة لإقامة توازن صعب - على أن يحدّد ما به ينبغي أن يكون الإقناع كما حرص على تعيين معادن التّأثير.

وبالمواضع الخطبيّة بالأساس يمكن تحقيق غرضي الإقناع والتّأثير كما تصوّرهما أرسطو. وهذه المواضع - وهي عَرَصات نمطه الصّناعيّ إذ تُقدّم سبل تحقيق الغرضين المذكورين في تراتبهما المتكامل - صنفان كبيران : صنف أوّل نسمّيه "مواضع بناء الاستدلال الخطبيّ" أو "مواضع

الإقناع" وصنف ثان نسمّيه "مواضع إحداث الانفعال" أو "مواضع التّأثير". وهذا الزّوج الأوّل أي "مواضع الإقناع / مواضع التّأثير" يمثّل الفرعين الكبيرين من شجرة المواضع المستكنّة في نسيج التّحليل الأرسطيّ وهي شجرة بعض فروعها بارز وله في النّصّ الأرسطيّ اسم يعيّنه وبعضها الآخر مضمر وليس له اسم يعيّنه. ونحن نقصد في هذا القسم من بحثنا إلى تجلية الشّجرة والكشف عن فروعها جميعا ومحاولة بيان النّسغ الذي يجري في كلّ واحد منها.

* * *

وإنّ اهتمام أرسطو من الحجاج الخطبيّ بالإقناع والتّأثير جميعا جعله يهتمّ في الجزء الأخير من الثلاثيّة التي درس فيها الحجاج بأركان من القول الحجاجيّ لم يهتمّ بها في درسه للحجاج الجدليّ. وإنّ اعتباره الغرض الأساسيّ النّاظم لحركة بناء القول الخطبيّ والغرض الموطّئ له يتحقّقان جميعا بـ "مواضع" - واللاّفت جدّا أنّه عقد إحداث التأثير بمواضع - جعل الموضعيّة الخطبيّة عنده أوسع من الموضعيّة الجدليّة.

فالجدل الأرسطيّ طريقة في إنتاج حجاج فكريّ ينهض على ما في المناقشة من استدلال ولا اعتبار "لأخلاق" السّائل ولا لـ "انفعالات" المجيب في الاستراتيجية الحجاجيّة الجدليّة. أمّا الخطابة الأرسطيّة فالحجاج فيها هو محصّلة أركان ثلاثة : "اللّوغوس" (Logos) أي القول بما هو فكر و "الأخلاق" (Ethos)، أخلاق القائل و "الانفعال" (Pathos)، انفعال المقول له. على أنّ تراتبيّة الرّكنين الأخيرين تختلف من جنس خطبيّ إلى آخر حسب ما يستفاد من الصّناعة الأرسطيّة نفسها.

وهكذا فالمحصّلة الحجاجيّة في الخطبة ينهض بها - حسب أرسطو - القول بأركانه الثلاثة : القول والقائل والمقول له. ونشير إلى أنّ أرسطو درس الحجاج في مستويين اثنين من القول : النسيج القضويّ والحركة البانية للإقناع من ناحية وصيغة القول من ناحية ثانية. وبهذا المستوى الثاني تتعلّق المسائل التي استثارها في المقالة الثّالثة من "الخطابة" وهي

مسائل تتعلّق في رأينا بوجوه خدمة الأسلوب للحجاج الخطبيّ. ونشير أيضا إلى أنّ طرفي التّقاول أي القائل والمقول له هما طرفان يبنيهما القول ويتميّزان في الكثير عن المتكلّم والسّامع الواقعيّين. ولقد سبق أن ذكرنا أنّ الحجاج الخطبيّ هو عنده في حركة من حركاته تدرّج بالسّامع من وضعه الواقعيّ إلى وضع المقول له وهو وضع نموذجيّ يبنيه الخطيب بجملة من "المواضع" وبه يحدّد ردود الفعل الموافقة لحركة حجاجه.

هذه الأطراف القوليّة الثّلاثة تمثّل ما قصدناه أعلاه حين قلنا إنّ جهاز استكشاف الحجج عند أرسطو - يجعلنا نميّز في الخطبة بين ثلاثة مستويات في بناء الحجاج فـ"الاستدلال الخطبيّ"- وهو عمود الحجاج في الخطبة كما يريدها المعلّم الأوّل أن تكون - يبنى في القول بـ"مواضع الإقناع" ويكون في حلقاته الأساسيّة مستوى من القول صريحا. أمّا المستويان المنشئان لصورتي القائل والمقول له - و "الأخلاق" و "الانفعالات" قيم وصور نفسيّة اجتماعية كما سنبيّن في قسم آت - فيبنيان في القول بـ "مواضع التّأثير" ويكونان مستويين صريحين أو ضمنيين - والضّمني كـ "باقي الوشم" على ظاهر القول كما هو معلوم - وفي هذه الحالة الثانية يبنيان بـ"القضايا المقتضاة" عن "القضايا الموضوعة" ويكوّنان في الحجاج مستوى من القول مقتضًى حسب ما يستفاد من قرائن عديدة في الوصف الأرسطيّ.

* * *

مواضع الإقناع :

المواضع الخطبيّة الأرسطيّة شجرة ذات فرعين كبيرين كما قلنا، فرعين سمّينا أحدهما "مواضع الإقناع" والثّاني "مواضع التأثير". وبتتبّع التّفريع الذي يشفّ عنه نصّ "الخطابة" وجدنا "مواضع الإقناع" تتفرّع بدورها إلى موضعيّتين اثنتين : موضعيّة أولى تعتمد في بناء المقدّمات الخاصّة "بجنس جنس من أجناس الخطابة الثّلاثة" وتعتمد في بناء نوع آخر

من المقدّمات وموضعيّة ثانية تعتمد في بناء الشّكل الاستدلاليّ الأساسيّ المضطلع ببناء حركة الإقناع في الخطب.

وبهذا التّفريع نقف على وصلة أولى بين تقطيع أرسطو للحجج الخطبيّة وتقطيعه للمواضع الخطبيّة فالموضعيّة الأولى الواقعة تحت "مواضع الإقناع" تنتج ما سمّاه أرسطو في نظريته في الحجج الخطبيّة "حججا خاصّة" لكنّها تعتمد أيضا في إنتاج نوع آخر من الحجج نحن نذكره فيما يأتي. أمّا الموضعيّة الثّانية فتعتمد في بناء أهمّ حجّة ممّا سمّاه "حججا مشتركة" أي الضمير.

وهكذا فـ"مواضع الإقناع" في الخطابة الأرسطيّة نوعان : موضعيّة أولى نقترح تسميتها بـ"موضعيّة بناء المقدّمات الخاصّة لكلّ جنس من الأجناس الخطبية الثلاثة". أمّا الموضعيّة الثانية فقد سمّاها أرسطو "مواضع الضّمائر".

ولا يقف التّفريع في "مواضع الإقناع" عند هذا الحدّ فما سمّيناه "موضعيّة بناء المقدّمات الخاصّة لكلّ جنس من الأجناس الخطبيّة الثّلاثة" يتفرّع بدوره إلى موضعيّتين اثنتين عيّنهما أرسطو واستعمل في تسميتهما الزّوج التّالي : الأنواع (eidé, espèces) / المواضع (Topoï, lieux)[382].

"الأنواع" (ويمكن أن نسمّيها "المواضع الخاصّة") هي مواضع تعتمد في بناء المقدّمات المناسبة لكلّ جنس من الأجناس الخطبيّة الثّلاثة و "المواضع" (ويمكن أن نسمّيها لإبراز المقابلة "مواضع مشتركة") هي - بصفة عامّة - مجموعة صغيرة من المقدّمات تعتمد قوّتها لا نصّها في الأجناس الخطبيّة

---

(382) قال ارسطو : «غالب الضّمائر تقوم على أنواع خاصّة ... أمّا الضّمائر المأخوذة من مواضع مشتركة فعددها قليل. وعلينا حينئذ أن نميّز، كما فعلنا في كتاب الجدل، فيما يوفّر الضّمائر "الانواع" من "المواضع". وانا اسمّي "أنواعا" المقدّمات الخاصة بكلّ جنس [من الاجناس الخطبيّة] واسمّي "مواضع" ما هو مشترك [بين تلك الاجناس جميعا]» (الخطابة 1358أ) وممّا قال ابن رشد في الزّوج "انواع/مواضع" ما يلي : «كذلك يجب أن تقسم ههنا الامور التي تعمل منها الضّمائر إلى «مواضع» و«انواع» و«الأنواع» هي المقدّمات الكلّية التي تستعمل في صناعة صناعة و«المواضع» هي المقدّمات الكلّية التي تستعمل جزئياتها في صناعة صناعة» (تلخيص الخطابة ص 28).

الثّلاثة جميعا بحسب الحاجة. وواضح ممّا سبق أنّ "الأنواع" و "المواضع" تعتمدان في بناء المقدّمات الخطبيّة. أمّا "مواضع الضّمائر" - وقد أشرنا إليها أعلاه - فهي مواضع تعتمد في بناء الضّمير في كلّيّته.

وفيما يلي ننظر فيما جاء تحت الفروع التي ذكرنا جميعا :

"الأنواع" أو المواضع الخاصّة :

تهدف الخطابة في النّظرية الأرسطيّة إلى إنتاج قول عموميّ يخدم القيم التي ينبغي أن يقوم عليها الاجتماع الانسانيّ حسب ما جاء في هذه النّظريّة وهي قيمة الخير (و/أو النافع) وقيمة العادل وقيمة الجميل [الأخلاقي] أو الشّريف. وجعل أرسطو في "خطابته" كلّ جنس من الأجناس الخطبيّة الثّلاثة التي كان اليونان ينتجونها يخدم بالأصالة قيمة من تلك القيم(383). فالخطبة المشوريّة مؤتمنة في نظريّته على الإقناع بما يحقّق الخير أو النّفع للدّولة أو للأفراد في حياتهم الخاصّة والخطبة المشاجريّة مؤتمنة على الإقناع بما يحقّق العدل ويرفع الجور. أما الخطبة التّثبيتيّة فغرضها التّثبيت لا الإقناع فبها ترسّخ في ضمائر النّاس في المدينة قيمة "الجميل".

ويبنى الحجاج في كلّ جنس من هذه الأجناس الخطبيّة الثّلاثة بمقدّمات عديدة يشتقّها الخطيب ممّا سمّاه أرسطو "الأنواع" (أو المواضع الخاصّة) ويمكن أن نقسّم ما تعلّق في الخطابة الأرسطيّة بـ"الأنواع" إلى فروع ثلاثة هي : موضعيّة الخطبة المشوريّة (أو موضعيّة الخير والنّافع) وموضعيّة الخطبة المشاجريّة (أو موضعيّة العادل) وموضعيّة الخطبة التثبيتيّة (أو موضعيّة الجميل والشّريف). وممّا ذكرنا يستفاد أنّ هذا الضّرب الأوّل من "مواضع الإقناع" سنخه القيم فهو موضعيّة قيميّة بالأساس.

---

(383) Aristote : La rhétorique (1358 b)

المواضع الخاصّة بالخطبة المشوريّة (384) :

درس أرسطو هذه المجموعة الأولى من المواضع الخاصّة في فصول خمسة من المقالة الأولى(385) وكان درسه لها في الحقيقة جوابا عن أسئلة ثلاثة جاءت ضمنيّة في قرار نصّه وهذه الأسئلة هي :

- ما هي المقدّمات العامّة التي ينبغي على الخطيب أن يستعملها للإقناع بأنّ ما يشير به يخدم قيمتي "الخير" أو "النّافع" ؟

- ما هي المقدّمات العامّة التي ينبغي على الخطيب أن يستعملها للإقناع بأنّ ما يشير به خير حقّا أو نافع حقّا ؟

- ما هي المقدّمات العامّة التي ينبغي على الخطيب أن يستعملها للإقناع بأن ما يشير به أفضل من غيره وآثر ؟

فالمواضع الخاصّة بالخطبة المشوريّة هي حينئذ - حسب ما يستفاد من هذه الأسئلة وهي أسئلة صغناها بلفظ أرسطو نفسه - مقدّمات عامّة تشترك في جذر قيميّ جامع وتختلف في "مقتضى الحال" الدّاعية إلى استعمالها.

ويمكن بالاستناد إلى هذا الوجه في الاختلاف أن نجعل المواضع المشوريّة التي درسها أرسطو في أقسام كبرى ثلاثة : قسم أوّل يستعمل في الحال التي تقتضي الاستدلال على خيريّة المشار به أو نفعه وقسم ثان يستعمل في الحال التي تقتضي تأكيد خيريّة المشار به أو نفعه ودفع ما قد يكون في ذهن السّامع من شكّ في شأنه وقسم ثالث يستعمل في الحال التي تقتضي بناء استدلال من شأنه أن يجعل السّامع يتجاوز ما قد يكون في خاطره من تردّد فيما هو أفضل أو أكثر نفعا.

---

(384) كان هذا النوع من الخطب يلقى في مجلس الشّعب (ekklèsia) وهو مجلس يحضره مبدئيّا من استطاع من المواطنين وصفة المواطنة التي تخوّل حضور هذا المجلس تختلف من مدينة إغريقية إلى اخرى وكان معدّل الحضور فيه يقدّر حسب المؤرّخين بحوالي 6000 مواطن (!).

(385) من الفصل الرّابع إلى الفصل الثّامن.

فأرسطو استحضر في هذه الفصول المقامات المشوريّة الجامعة وهي مقامات تتعلّق بفعل الإثبات عموما ودرس أصناف المواضع المناسبة لها والرّاجح أنّ الخطيب يستخدم في الغالب صنفا واحدا منها بحسب غرضه. لكن لا شيء يمنع من أن نتصوّر خطبة مشوريّة يبنى الحجاج فيها بمقدّمات تشتقّ من صنفين اثنين من الأصناف المذكورة، صنفين يستعملان على التّعاقب في أقسام الخطبة الواحدة. ونحن نعلم أنّ المتكلّم قد يبني قوله على أكثر من مقام والمقام التلفّظي لا يوافق بالضّرورة دوما المقام الواقعيّ وإنّما هو في الكثير جزء من الاستراتيجية المعتمدة في الحجاج.

هذه هي حينئذ الموضعيّات المشوريّة التي وقفنا عليها في كتاب "الخطابة" وفيما يلي نحاول أن نبيّن المنهج الذي اعتمده أرسطو في بنائها :

مواضع الاستدلال على خيريّة المشار به أو نفعه :

الخطبة المشوريّة عند الإغريق نوعان : نوع أوّل موضوعه "الأمور العظام"[386] كما يقول ابن سينا وهي أمور السّياسة وفي هذا النّوع يشير الخطباء بما من شأنه أن يحقّق "الخير" للمدينة أو "النّفع" ونوع ثان غرضه "النّصيحة" كما يقول ابن رشد[387] وفيه يشير الخطباء بما من شأنه أن يحقّق للفرد "السّعادة" في حياته الخاصّة.

فالخطبة المشوريّة بنوعيها قول يضطلع بتوجيه الفعل، الفعل السّياسيّ والفعل الأخلاقي، إلى ما به يتحقّق الخير في المجتمع الانسانيّ. والخير في الخطابة الأرسطيّة يحدّده الانسان لنفسه بعقله ولا سلطة أخرى مفارقة تحدّده له فهي خطابة مستندها عقل الانسان ومنتهاها خيره فعن الخير قال المعلّم الأوّل : « الخير هو ما يختار لأجل نفسه أو هو ما من أجله نختار شيئا آخر وهو الذي يتشوّق إليه الكلّ أو كلّ ذوي الحسّ والعقل أو ما يشتاقه الذين يملكون العقل أو ما يجب أن يقتضيه

(386) ابن سينا ، الخطابة الشفاء الجزء الثامن تحقيق محمّد سليم سالم ص 53.
المطبعة الأميريّة بالقاهرة 1954.
(387) ؟

العقل عامّة من كلّ فرد معلوم أو ما يقتضيه عقله الخاصّ.(388). وإذا كان أرسطو اهتمّ في تناوله للخطابة المشوريّة إلى جانب "الخير" بـ"النّافع" والنّافع "ربّما كان شرّاً"(389) فإنّه حرص الحرص كلّه على التّوجيه الى ما هو في خدمة الخير، الخير للفرد وللمدينة.

ولقد تناول هذا الفيلسوف الموضعيّة التي ينبغي أن تعتمد في الاستدلال على خيريّة المشار به أو نفعه في النّوع المشوريّ الأوّل والموضعيّة التي ينبغي أن تعتمد في النّوع المشوريّ الثّاني غير أنّه لم يعرض في أثناء تناوله لهما "المواضع". وفي ظاهر قولنا مفارقة ولا مفارقة في الحقيقة. ذلك أنّ المواضع الخطبيّة إلاّ أقلّها - وهذا القليل نحن نذكره فيما يأتي - تمثّل - لتعلّقها بشؤون الاجتماع الانسانيّ في غنائها وتعقّدها - قائمات مفتوحة لا سبيل إلى إحصاء مكوّناتها البتّة. ولذلك تمثّلت دراسته لموضعيّة النّوع المشوريّ الأوّل في عرض المصادر التي تؤخذ منها "المواضع" وتمثّلت دراسته لموضعيّة النّوع المشوريّ الثّاني في تعيين الأصول التي تقوم عليها.

ففي الفصلين IV و VIII وصف أرسطو ما ينبغي أن تكون عليه ثقافة الخطيب السّياسي وفي أعطاف هذا الوصف قرائن تساعد على تبيّن موضعيّة هذا النّوع المشوريّ الأوّل. ففي القسم الأوّل من الفصل IV عدّد الميادين التي ينبغي على الخطيب السّياسيّ أن يكون بها عارفا وهذه الميادين خمسة وهي : المداخيل والحرب والسّلم وحماية البلاد والصّادرات والواردات والتشريع.(390) وعلى إثر هذا التّعداد بنى نصّه على التّفريع - والتفريع سمة في البناء غالبة في المقالتين الأولبين من الكتاب وهما اللّتان درس فيهما المواضع - وفصّل القول فيما ينبغي أن يكون للخطيب في كلّ

---

(388) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 49.
Aristote : La rhétorique (1362 a)

(389) ابن سينا : الخطابة ص 69.

(390) Aristote : La rhétorique (1359b)

واحد من تلك الميادين الخمسة من معرفة وخبرة. هذه الخبرة وتلك المعرفة تمثّلان - حسب ما يستفاد من العرض الأرسطيّ - مرجعيّة يعتمدها الخطيب في مرحلتين من مراحل "إنشاء" الخطبة : مرحلة تحديد "القضيّة" التي يرى من النّافع الإقناع بها وهذه القضيّة تكون من خطبته بمثابة "النّتيجة" الجامعة ومرحلة تحديد ما يكون من القضايا كفيلا بجعل فعل الإقناع بتلك القضيّة - النّتيجة ممكنا. فالخطيب يعتمد المعرفة والخبرة في مرحلة التّفكير فيما يحسن الإشارة به في خصوص القرار السّياسي موضوع الدّرس والمشار به هو ركيزة هذا الجنس الخطبيّ كما هو معلوم ويعتمدهما في مرحلة ثانية وهي مرحلة جمع المقدّمات التي بها يثبت خيريّة المشار به أو نفعه وفي هذه المرحلة الثّانية بالخصوص تتجلّى بوضوح موضعيّة الخطبة السّياسيّة وهي موضعيّة يقوم عليها فعل اختيار المشار به والاحتجاج له جميعا دون شكّ وتتمثّل في رصيد الحقائق المشهورة في كلّ واحد من فروع الميادين الخمسة التي يضطلع بها الفعل السّياسيّ. وهذه الحقائق يجعلها الخطيب مقدّمات في نسيج نصّه بحسب حاجته في الاحتجاج على خيريّة ما يشير به أو نفعه.

وفي الفصل VIII عدّد أرسطو "أشكال الحكم" التي كانت معروفة في عصره وعيّن "غاياتها" ولا علاقة لما جاء في عرضه بما اقترحنا تسميته "بمواضع الإقناع" أي تلك التي تشتقّ منها مقدّمات الضّمائر البانية لفعل الاستدلال في مستوى "اللّوغوس". لكن له علاقة بما اقترحنا تسميته بـ"مواضع التّأثير" وهي مواضع تخصّ الأخلاق والانفعالات. فإذا كان في القسم الأكبر من المقالة الثّانية قد عرض أصناف السّامعين، أخلاقهم وانفعالاتهم فإنّه في هذا الفصل الموجز نبّه إلى السّمة الأساسيّة في "أخلاق كلّ شكل من أشكال الحكم" أي أنّه اهتمّ بـ"أخلاق" المؤسّسة السّياسيّة بما هي طرف توجّه إليه الخطبة واعتبر أنّ مراعاة "أخلاقها" شرط ضروريّ لحصول التّأثير الموطّئ لفعل الإقناع. قال : «لكن لمّا كانت الأدلّة تتقرّر ليس فقط بالاحتجاج البرهانيّ بل وأيضا بالاحتجاج الأخلاقيّ (...) فيلزم عن هذا أنّه ينبغي علينا أن نكون على معرفة بأخلاق كلّ

شكل من أشكال الحكم لأنّ الخلق، بالإشارة إلى كلّ واحد منها، الذي يرجح أنّه يقنع، ينبغي أن يكون المميّز له»[391].

هذا الفصل VIII موجز جدّا بالنّظر إلى الفصول الأخرى، السّابقة له واللاّحقة وقراءته تستثير قضيّة محرجة، هي قضية المواءمة بين القيم التي عقد عليها خطابته والقيم التي تقتضي أنظمة الحكم المختلفة مراعاتها ولقد بدا لنا - كما ذكرنا في قسم من بحثنا سابق - أنّ أرسطو داور القضية واتّقى الخوض فيها.

أمّا النّوع المشوري الثّاني (أي خطبة النّصيحة) فتناول أرسطو الموضعيّة الخاصّة به في الفصل V وفي بعض الفصل VI ومن هذه الموضعيّة اهتمّ بالجذرين الجامعين اللّذين ترتدّ إليهما وهما السّعادة والفضيلة. وفي السّعادة فصّل القول أمّا الفضيلة فأحال في شأنها على ما ذكره في الخطبة التّثبيتيّة.

ففي فاتحة الفصل عرّف السعادة حسب المشهور ثمّ عدّد في فقرة تأليفيّة ما اعتبره "أجزاء السّعادة" وجلا لنا بذلك التّصوّر الأثيني لسعادة الفرد. قال : «فإن كانت هذه إذن طبيعة السّعادة فإنّ الأجزاء المركّبة لها يجب أن تكون لا محالة هي : كرم الحسب وكثرة الإخوان وجودة الأصدقاء والثّراء وصلاح الأولاد وكثرة الأبناء والشّيخوخة الصّالحة ثمّ فضائل الجسد مثل الصّحّة والجمال والقوّة وجزالة البدن والكفاءة للمباريات الرياضيّة وحسن السّمعة والشّرف وسعادة الجدّ والفضيلة فإنّ الانسان يكون مكتفيا تماما إذا امتلك كلّ الخيرات الباطنة والظّاهرة لأنّه لا يوجد هناك غيرها»[392]. وعلى إثر هذا التّعداد فرّع نصّه إلى فقرات فصّل في كلّ واحدة منها القول في كلّ جزء من أجزاء السّعادة.

---

(391) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 62.
Aristote : La rhétorique (1366a)

(392) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 44
Aristote : La rhétorique (1360b)

فبمناسبة تناوله لأهداف خطبة النّصيحة قدّم لنا دراسة اجتماعيّة لما تكون به سعادة الفرد في حياته الخاصّة عند الأثينيّين وتمثّل هذه الدّراسة مرجعيّة يشتقّ منها الخطيب ما يحتاجه من مقدّمات مشهورة بحسب ما ينصح به في هذا النّوع من الخطب.

* * *

هكذا وقفنا على ملامح الموضعيّتين الخاصّتين بنوعي الخطبة المشوريّة : موضعيّة الخطبة السّياسيّة وموضعيّة خطبة النّصيحة. فالأولى تقوم على قيمتي الخير أو "النّافع" والثّانية تقوم على السّعادة والفضيلة. وتتمثّل الموضعيّة الأولى في جداول مفتوحة من الحقائق المشهورة يعتمدها الخطيب لإثبات خيريّة ما يشير به أو نفعه في مجال الاختيارات السّياسيّة وتتمثّل الموضعيّة الثّانية في جداول مفتوحة أيضا تهمّ سائر ما يحتاجه الخطيب لإثبات أنّ ما ينصح به يحقّق السّعادة. وهاتان الموضعيّتان تصوّران بانفتاحهما مدى الاتّساع في الموضعيّة الخطبيّة عموما وذلك لتعلّقها بالفعل الانسانيّ في أوساعه غير المتناهية.

* * *

مواضع الاستدلال على أنّ ما يشير به الخطيب خيّر حقّا أو نافع حقّا :

إذا كان الصّنف السّابق من المواضع يمثّل مصادر المقدّمات الكلّية التي يشتقّ منها الخطيب مقدّمات جزئيّة يبني بها ضمائر للإشارة بما يراه خيرا أو نافعا فإنّ المواضع التي نتناولها في هذه الفقرة تشتقّ منها مقدّمات يبنى بها مستوى ثان من الاستدلال، استدلال على خيريّة المشار به أو نفعه. فبهذه المواضع يبنى في الخطبة مستوى حجاجيّ ثان على مستوى حجاجيّ أوّل، حجاج يدعم حجاجا.

ولم يهتمّ أرسطو في الصّنف الثّاني بالمرجعيّة التي تشتقّ منها المواضع بل عرض المواضع ذاتها وهي مواضع قليلة العدد ذلك أنّ المعايير

المعتمدة لإثبات الخيريّة أو النّفع قليلة. وقد أحصينا فيما ذكر ثلاثة عشر موضعا يمكن أن نقسّمها إلى مجموعتين : مجموعة أولى يقوم الموضع فيها على خاصيّة من خصائص المشار به ويستند إلى اقتضاء منطقيّ أو مقايسة فمن أمثلة المواضع القائمة على علاقة اقتضاء منطقيّ قول أرسطو : «كلّ شيء مضادّ لما هو شرّ فهو خير»[393] ومن أمثلة المواضع القائمة على مقايسة قوله : «ما ليس مفرطا فهو خير أمّا ما هو أكثر ممّا يجب فهو شرّ»[394]. أمّا المجموعة الثّانية فلا يقوم الموضع فيها على المشار به في ذاته بل على شيء من خارج هو موقف بعض السّلط المرجعيّة في المجتمع منه. والسّلط التي ترتدّ إليها هذه المواضع نوعان : سلطة العدد وسلطة بعض الشّخصيّات المرجعيّة في المجتمع فمن المواضع المتعلّقة بالسّلطة الأولى قول أرسطو : «ما يبحث عنه الكثيرون وما يبدو أهلا للتّنافس فيه [فهو خير] لأنّنا رأينا أنّ ما يريده النّاس كلّهم خير»[395] ومن المواضع المتعلّقة بالسّلطة الثّانية قوله : «ما اختاره أحد الحكماء أو الصّالحين، رجلا كان أو امرأة، وفضّلوه على غيره فهو خير»[396].

ويمكن للخطيب أن يستعمل للاستدلال على أنّ ما يشير به خير حقّا أو نافع حقّا ضمائر عديدة يشتقّ مقدّماتها من أنواع المواضع المذكورة أعلاه فالأمر الواحد إذا احتججنا له بالاستناد إلى الاقتضاء المنطقيّ واختيار كثرة النّاس له ورأي الشّخصيّات المرجعيّة في المجتمع فيه يكون أوقع في النّفس بطبيعة الحال.

---

(393) Aristote : La rhétorique (1362a ... 1363b)
أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 48 - 53.

(394) Aristote : La rhétorique (1362a ... 1363b)
أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 48 - 53.

(395) Aristote : La rhétorique (1362a ... 1363b)
أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 48 - 53.

(396) Aristote : La rhétorique (1362a ... 1363b)
أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 48 - 53.

مواضع الاستدلال على أنّ ما يشير به الخطيب أفضل من غيره وآثر :

يستعمل هذا النّوع من المواضع في المقام الذي يتّفق فيه النّاس على خيريّة بعض الاختيارات لكنّهم يتردّدون في أيّها أفضل أو أكثر نفعا. ولقد أحصينا فيما ذكر أرسطو ستّة وثلاثين موضعا وهي مواضع سبق له أن ذكرها جميعا في كتاب "طوبيقا" تحت عنوان "مواضع المؤثرات" (lieux du préférable)، والمواضع التي ذكر تقوم على اعتبارات مختلفة فبعضها يقوم على اعتبارات فلسفيّة ومن الأمثلة على ذلك قوله : «إذا كان شيء مبدأ أوّل والآخر ليس كذلك وإذا كان شيء علّة والآخر ليس كذلك فإنّ الأوّل أكثر خيرا»(397) وبعضها الثّاني يقوم على معايير مختلفة في المقايسة ومن الأمثلة على ذلك الموضع التّالي : «الأشياء التي تبقى مدّة أطول أفضل من تلك التي تكون ذات مدّة أقصر»(398) وبعضها الثّالث يقوم على حكم بعض السّلط المرجعيّة في المجتمع ومن الأمثلة على ذلك الموضع التالي : «ما حكم عليه أهل الحكمة كلّهم أو جلّهم أو أفاضلهم أو ما عسى أن يحكموا عليه أنّه خير أكبر يجب لا محالة أن يكون كذلك»(399).

* * *

المواضع الخاصّة بالخطبة التّثبيتيّة (400) :

تناول أرسطو الخطبة التّثبيتيّة في فصل واحد هو الفصل التّاسع من المقالة الأولى، تناولها على إثر درسه للخطبة المشوريّة لما بين أحد نوعي

---

(397) Aristote : La rhétorique (1362a ... 1363b)
أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 48 - 53.

(398) Aristote : La rhétorique (1362a ... 1363b)
أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص ص 48 - 53.

(399) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 57
Aristote : La rhétorique (1364b)

(400) كانت الخطبة التثبيتيّة تلقى بالسّاحة العامّة (Agora) وهذه السّاحة هي مركز "المدينة" الإغريقية فبها تحدق البناءات العموميّة وإليها تفضي أهمّ الشّوارع وفيها تكون الأنشطة السّياسية والدّينية والاقتصادية.
انظر : art : La cité grecque par Naquet (Pierre Vidal) in Encyclopédie Universalis vol 7

هذه وبين تلك من علاقات. وفي هذا الفصل التّاسع جلا تلك العلاقات في فقرة لافتة جدًا، تدبّر فيها وجه تشكيل صورة المعنى - كما يقول عبد القاهر الجرجاني - بنظم محتوى قضويّ واحد في أبنية لغويّة مختلفة، أبنية يتحقّق باختلافها الغرضان المقصودان بذينك الجنسين الخطبيّين. وممّا قال في تحليله : «المدح والنّصيحة ذوا مظهر واجد لأنّ ما نسدي من نصيحة يصير مدحا بتغيير في العبارة وتبعا لذلك فإنّنا حين نعرف ماذا ينبغي علينا أن نفعل والصّفات التي ينبغي أن نتحلّى بها فإنّ علينا أن نغيّر في العبارة ونحوّر فيها، مستخدمين هذه المعرفة كإيحاء (Précepte) فمثلا العبارة : «يجب على الانسان ألاّ يفتخر بخيرات راجعة إلى البخت وإنّما يفخر بتلك التي ترجع إلى الذّات وحدها، إذا صيغت هكذا فإنّ لها قوّة الإيحاء. لكن لو صيغت هكذا : «إنّه لم يكن فخورا بالخيرات الرّاجعة إلى البخت بل بتلك الرّاجعة إلى ذاته وحدها، فإنّها تصير مدحا»(401) ولمّا كانت خطبة النّصيحة والخطبة التّثبيتيّة تتألّفان من محتوى قضويّ واحد، صدر الخطباء في بناء موادّهما من موضعيّة واحدة هي موضعيّة الجميل أو الشّريف.

وهذه الفقرة التي ذكرنا واحدة من فقرات كثيرة انتشرت في أعطاف "الخطابة" وفيها رصد أرسطو جوانب مختلفة ممّا بين الأجناس الخطبيّة الفرعيّة من علاقات ووراء ذلك الرّصد أطراف من تصوّر ضمنيّ لما في القول من أبنية متراكبة ولما به تكون الدّراسة النّسقيّة للأجناس القوليّة التي تكون بينها صلات قربى(402).

ومهما يكن من أمر فإنّ الخطبة التّثبيتيّة تضطلع عند الإغريق بعملي المدح والذّمّ فهي تحقّق عندهم ما كان يحقّقه شعر المدح والهجاء عندنا.

---

(401) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 69.
Aristote : La rhétorique (1367b)

(402) جمع أرسطو المداخل الأساسية التي اعتمدها في دراسة الخطبة دراسة نسقيّة في الفصل الثالث من المقالة الأولى. وهذا الفصل مصدر من المصادر الأساسية لمن يروم البحث في المقاربة الأرسطيّة للجنس القوليّ.

وواضح من التّحليل الأرسطيّ أنّ مدار هذا الجنس الخطبيّ على بناء الأنموذج : الأنموذج الأعلى أو الصّورة المعكوسة الممثّلة له على نحو سالب. ولا تكون مطيّة بناء الأنموذج في الحالتين الانسان وحده بل تكون أيّ كائن من الكائنات يمكن أن يحمّل الخصال فالممدوح قد يكون انسانا أو إلها أو حيوانا أو مدينة إلخ وفي ذلك قال : «لكن قد يحدث أن يمدح النّاس - جادّين أو غير جادّين - انسانا أو إلها بل وأيضا جمادات أو أيّ حيوان عاديّ»(403).

ويدور فعلا المدح والذّمّ في هذا الجنس الخطبيّ على إثبات الفضيلة للممدوح أو سلبها عن المذموم. لذلك عرّف في فاتحة الفصل الفضيلة بحسب المشهور - وكتاب "الخطابة" كما نبّه إلى ذلك نسيج من المشهورات لاهتمامه فيه بإنتاج القول العموميّ - واستعرض أجزاءها وهذه الأجزاء هي في التّصوّر الأثيني «العدل والشّجاعة وضبط النّفس والمروءة وكبر الهمّة والسّخاء والحلم واللّبّ (Le bon sens) والحكمة»(404). وفي كلّ جزء من هذه الأجزاء فرّع القول وتناول في تفريعه ثلاثة عناصر : تعريف جزء الفضيلة وذكر "الأفعال والعلامات" أي الأفعال المقتضاة عن تلك الفضائل والعلامات التي بها تعرف الفضيلة في الشّخص. وهل تلك التّعريفات والأفعال والعلامات سوى مواضع هذا الجنس الخطبيّ ؟! فمنها يشتقّ الخطيب مقدّمات عليها يعقد ضمائر لإثبات أنّ المتحدّث عنه يتحلّى بجزء من أجزاء الفضيلة أو بالفضيلة كاملة ومن أضدادها يشتقّ مقدّمات لسلب الفضائل عن المذموم.

فأرسطو اهتمّ حينئذ بجلاء الموضعيّة التي تعتمد في بناء الحجاج في الخطبة التّثبيتيّة وإن كان أشار إلى تميّز الحجاج في هذا الجنس الخطبيّ

---

(403) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص 63.
Aristote : La rhétorique (1366a)

(404) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص 64.
Aristote : La rhétorique (1366a)

من الحجاج في الجنسين الخطبيّين الآخرين فهو حجاج يقصد به إلى تثبيت قضايا متّفق فيها، لا ترجيح إحدى القضايا المختلف فيها. وإنّ اهتمامه في كامل الفصل الذي خصّصه لهذا الجنس بالموضعيّة بالأساس معناه أنّه يعتبر الحجاج فيه يبنى، على الرّغم من تميّزه، بالضّمير أساسا كما في الجنسين الخطبيين الآخرين. لكنّ هذا لا يعني بالضّرورة أنّه يعتبر الضّمير يظهر في المستوى الصريح من نصّ الخطبة التّثبيتيّة. ولنا في تحليله نفسه قرائن يستفاد منها أن المستوى النّصيّ الظّاهر من هذا الجنس الخطبيّ لا يتألّف من ضمائر صريحة ولعلّ الضّمائر فيه هي من بناء السّامع عند تحقّق حدث الفهم أكثر ممّا هي من بناء الخطيب على نحو مباشر. فالمدح هو إسناد صفة أو صفات للممدوح غير أنّ هذا الإسناد لا ينبغي أن يكون - حسب ما ذكر - على نحو مباشر بل يكون بتصوير الأفعال فقد قال : «المدح قائم على أفعال»[405]. وهكذا يكون سدى النّصّ في هذا الجنس الخطبيّ تصويرا للأفعال ومن ذلك التّصوير يبني السّامع القضايا المقتضاة ومن هذه القضايا ينبني الضّمير. وههنا فقرة لافتة اهتمّ فيها أرسطو بالسّمة الغالبة، في كلّ جنس من الأجناس الخطبيّة الثّلاثة (ومفهوم السّمة الغالبة، مسلك أساسي من مسالك درس الأجناس القوليّة التي تكون بينها مشابه كثيرة وهو مسلك أشار إلى أهمّيته الشّكلانيّون الرّوس وبه وفّروا وسيلة إجرائيّة ثمينة في دراسة الأجناس كما هو معلوم). والذي يهمّنا من الفقرة المشار إليها أنّها تجعلنا نقف - بما لم يرد فيها على نحو مباشر في الحقيقة - على جانب من تصوّره لوجوه حضور الضّمير في الأجناس الخطبيّة الثّلاثة، قال : «وبقول عام نقول إنّ التّعظيم (Amplification) (...) هو الأنسب للخطباء البيانيّين الذين يتناولون أفعالا لا مناقشة فيها، حتّى أنّ كلّ ما يبقى عمله هو نسبة الجمال والأهمّية إليها. والأمثلة مناسبة جدّا للخطباء المشاورين لأنّه بفحص الماضي نتنبّأ بالمستقبل ونحكم عليه.

---

(405) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 68
Aristote : Rhétorique (1367 b)

والضّمائر هي الأنسب للخطباء المشاجرين (في ساحات القضاء)، لأنّ الماضي، بسبب غموضه، يؤدّي خصوصا إلى التفتيش عن الأسباب وإلى الاستدلال البرهاني[406]. فالضّمير هو البنية الاستدلاليّة الأساسيّة المضطلعة ببناء حركة الحجاج في الأجناس الخطبيّة الثّلاثة حسب أرسطو وهذا أمر ألحّ عليه في مواطن عديدة من خطابته، لكن ههنا في نسيج الكتاب تُثار من القرائن يستفاد منه أنّ للضّمير - حسب النّظريّة الأرسطيّة نفسها - وجوه حضور مختلفة في الخطاب الخطبيّ.

* * *

المواضع الخاصّة بالخطبة المشاجريّة :

درس أرسطو الخطبة المشاجريّة في فصول ستّة من المقالة الأولى[407]، وفي مقدّمة دراسته عيّن بكلّ وضوح مقصده والجوانب التي تناولها في إطار ذلك المقصد. فقد أراد البحث ،في خصوص الاتّهام والدّفاع عن نوع القضايا التي ينبغي أن تأتلف منها الأقيسة وعددها، واهتمّ في أثناء ذلك بأركان الجور الثّلاثة أي حدث الجور والجائر والمجور عليه كما اهتمّ بطريقة استغلال القانون المكتوب و/أو القانون الطّبيعيّ في الحجاج. ونحن نعتبر - بناء على هذه المعطيات - أنّ المواضع الخاصّة بالخطبة المشاجريّة تنقسم عنده إلى أقسام أربعة وإن كان لم يذكر هذا

---

(406) ارسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 68
.Aristote : Rhétorique (1367b)

(407) كانت الخطبة المشاجرية (Discours judiciaires) تلقى في المحكمة الشّعبيّة (L'aéliée) وهي خطب كان يلقيها في الكثير الخطباء فمهنة المحاماة لم تكن في عهد أرسطو أيضا موجودة. وكانت هذه المحكمة تتكوّن من اعضاء يتمّ اختيارهم بالقرعة من مجموع المواطنين بالمدينة (وهي طريقة سخر منها سقراط وافلاطون جدّا وهي الديمقراطية كما هو معلوم) ويقدّر عددهم بحوالي 6000 عضو ايضا كما في مجلس الشعب. ويتوزّع هؤلاء الأعضاء على دوائر مختلفة، غير انّ عدد الذين يتوجّه إليهم الخطيب من كلّ دائرة يبقى مع ذلك مرتفعا. وكانت معرفة هؤلاء الأعضاء بالقانون عامّة جدّا وهذا يجعل مسؤولية الخطيب المشاجري جسيمة فهو لمعرفته بالقانون مؤتمن على قيمة من قيم ثلاث أساسيّة عند فلاسفة الإغريق وهي قيمة العادل (Le juste).

التّقسيم صراحة. وهذه الأقسام الأربعة نطلق عليها مستوحين في ذلك بعض ما جاء في شرح ابن رشد[408] التّسميات التّالية : موضعيّة فعل الجور - موضعيّة الجائر - موضعيّة المجور عليه - موضعيّة استغلال القانون بحسب ما يوافق الاتّجاه الحجاجيّ في الخطبة.

فأرسطو درس حينئذ موضعيّات مشاجريّة أربع، غير أنّه لم يعرض إلاّ في القليل المواضع الواقعة تحتها وذلك للأسباب نفسها التي ذكرناها عند دراستنا الخطبة المشوريّة. ولذلك كانت دراسته للموضعيّات المشاجريّة الأربع عبارة عن تقديم للمصادر التي ينبغي على الخطيب أن يشتقّ منها ما يحتاجه من مواضع بحسب خصوصيّة القضيّة التي يعالج وتقديم لبعض المبادئ التي ينبغي عليه أن يراعيها في تعامله مع نصوص القانون أو في تقديره لدرجة خطورة الجور.

وفيما يلي نقدّم عرضا تأليفيّا لهذه المبادئ وتلك المصادر ومحاولة في استخلاص بعض معالم الفكر الأرسطيّ في خصوص هذا القول العموميّ المؤتمن على تحقيق العدل في المجتمع :

موضعيّة فعل الجور :

لمّا كان الفعل المتشاجر فيه هو مدار الحجاج في هذا الجنس الخطبيّ خصّه أرسطو بأوفر قسم من دراسته وقدّم تحاليل تمثّل في الحقيقة المرجعيّات التي يشتقّ منها الخطيب المشاجريّ مقدّماته ويمكن أن نردّ ما جاء في تلك التّحاليل إلى المجموعات التّالية :

مصادر المقدمات التي ينبغي أن تستعمل في الإقناع بنوع الدّافع إلى فعل الجور في القضية محلّ النظر :

---

(408) وضّح ابن رشد التّصنيف الارسطيّ لمواضع هذا الجنس الخطبي في قوله : «أصناف المقدّمات التي تعمل منها أقاويل الشّكاية هي بالجملة ثلاثة أصناف : أحدها المقدمات المأخوذة من الفاعل أعني الجائر والصّنف الثّاني المقدّمات المأخوذة من المفعول أعني المجور عليه والثالث المقدمات المأخوذة من الفعل نفسه». تلخيص الخطابة تحقيق بدوي ص 83. لكنّنا وجدنا صنفا رابعا أثبتناه في تصنيفنا.

قدّم أرسطو في الفصلين X و XI - وهما الفصلان الأوّلان من الفصول التي خصّصها لدرس المواضع الخاصّة بالخطبة المشاجريّة - عرضا مبسّطا - وهو تبسيط قصد إليه قصدا كما سلف أن ذكرنا - لمسألتين من المسائل التي تخصّ السّلوك الإنسانيّ عموما. وهما مسألة دوافع الإنسان إلى الفعل ومسألة اللّذيذات، كما يقول ابن رشد في شرحه. وهكذا نزّل أرسطو تدبّره لهذا النّوع من المواضع المشاجريّة في إطار تدبّره للسّلوك الإنسانيّ عموما.

ففي فاتحة الفصل X عرّف الجور وتعريفه هو في الحقيقة موضع أساسيّ جامع في الخطبة المشاجريّة فالكثير من المواضع الفرعيّة ترتدّ إليه. ثمّ أدرج مسألة الجور في إطار نظريّ عامّ يخصّ دواعي الإنسان إلى الفعل وهي عنده سبعة، الصّدفة والإكراه والخُلق والسّعادة والتّدبير (calcul) والغضب والشّهوة الجامحة،(409) وعلى إثر هذا التّعداد فرّع نصّه إلى فقرات فصّل في كلّ واحدة منها القول في السّمات التي بها يعرف الدّاعي الذي صدر عنه الإنسان في فعله وما جاء في هذه الفقرات يشفّ عن نظريّة في دوافع الإنسان المختلفة إلى الفعل وهذه النّظريّة تمثّل مصدرا من المصادر التي ينبغي على الخطيب المشاجريّ أن يعتمدها ففيها موادّ يمكن له أن يشتّق منها ما يحتاجه من مقدّمات للإقناع بنوع الدّاعي الذي صدر المتّهم عنه. وهذه المقدّمات تقوم على علامات (signes) وفي المقالة الأولى ذكر أرسطو أن مقدّمات الضّمائر قد تكون علامات(410). ومعلوم أنّ أهمّ جانب في الخطبة المشاجريّة هو تحديد الدّاعي إلى الفعل فالمحاسبة تختلف باختلاف الدّاعي.

وفي الفصل XI تناول جانبا آخر من الفعل الإنسانيّ فقد اهتمّ باللّذة، بما هي غاية من الغايات الجامعة للفعل فعرّفها ثمّ فرّع نصّه على عادته إلى فقرات كثيرة استقصى فيها مآتي اللّذة عند الإنسان وبيّن سبب

---

(409) Aristote : La rhétorique (1369 a)

(410) Aristote : La rhétorique (1357 a)

حصولها في حالة فقد تحدّث عن اللّذّة في الحوّاس واللّذّة في الحصول على ما نحتاجه واللّذّة في التّذكّر واللّذّة في الحزن واللّذّة في الثّأر واللّذّة في الغلبة واللّذّة في العادة واللّذّة في المعرفة واللّذّة في التّعجّب واللّذّة في التّخييل واللّذّة في النّجاة من المهالك واللّذّة في الفراغ من الأعمال الشّاقّة واللّذّة في الحكمة واللّذّة في الضّحك إلخ. ففي هذا الفصل دراسة نفسيّة اجتماعيّة للّذّة، هي دراسة رائعة لكنّ غالب ما جاء فيها لا علاقة له بالمواضع المشاجريّة. والفقرات التي لها علاقة بهذه المواضع قليلة جدّا من ذلك حديثه عن اللّذّة والثّأر وحديثه عن اللّذّة والحاجة.

ومهما يكن من أمر فإنّ ما جاء في الفصلين X و XI يمثّل مرجعيّة من المرجعيّات التي ينبغي على الخطيب المشاجريّ أن يشتقّ منها مقدّمات حجاجه حسب أرسطو. وهذه المرجعيّة هي - كما ذكرنا - نظريّة عامّة في دواعي الفعل الإنسانيّ وما يقصد إليه به من لذائذ بحسب أوضاع الفرد المختلفة.

مقدّمات الأقيسة المستعملة في تعيين اسم الفعل المتشاجر فيه :

ذكر أرسطو في إحدى الفقرات بالفصل XIII أنّ الخلاف يكون أحيانا في الاسم(411)، اسم الفعل المتشاجر فيه. فقد يعترف المتّهم، لقيام الأدلّة ضدّه، بأنّه قام بالفعل، لكنه يرفض الاسم الذي يستعمله الجمهور عليه في تعيينه. (وهكذا فالتّسمية فعل احتجاج في بعض المقامات). وفي هذه الحال يكون مركز الحجاج إثبات مناسبة الاسم للفعل المتشاجر فيه أو نفيها بحسب موقع الخطيب المشاجريّ، دفاعا أو اتّهاما. وألحّ أرسطو على ضرورة اعتماد التّعريفات للإقناع بتلك المناسبة في القضيّة موضوع النّظر. فممّا قال في هذه المسألة : «الألفاظ مثل إهانة وسرقة تدلّ على قصد وغرض لأنّه إذا دفع إنسان إنسانا آخر فلا يعني هذا في جميع الأحوال

(411) Aristote : La rhétorique (1374 a)

أنّه ارتكب إهانة وإنّما يكون كذلك إذا دفعه بغرض تحقيره أو تفضيل لذّة نفسها». و«لهذا السّبب يجب أن نعرّف السّرقة والإهانة من أجل أنّنا إذا أردنا إثبات أنّ جريمة وقعت أو لم تقع نستطيع أن نصف الحالة بالوصف الصّحيح»(412). فالتّعريفات مقدّمات تعقد عليها بعض الضّمائر في الخطبة المشاجريّة وقائمة التّعريفات وهي قائمة مفتوحة، تمثّل موضعيّة من الموضعيّات التي تشتقّ منها مقدّمات الحجاج في هذا الجنس الخطبيّ.

المقدّمات التي ينبغي أن تستعمل في الاحتجاج لدرجة خطورة الفعل الجائر :

قد يحتجّ الخطيب في الخطبة المشاجريّة الواحدة لقضايا عديدة متشابكة متعاضدة، بعضها يتعلّق بنوع الدّافع إلى الفعل، وبعضها الآخر يتعلّق بتسمية الفعل وبعضها الثّالث يتعلّق بمقداريّة الخطورة في الفعل. وهذا النّوع الثّالث من القضايا يعتمد الخطيب في الاحتجاج له مقدّمات يشتقّها من موضعيّة تناولها أرسطو في الفصل XIV. وهي موضعيّة لم يقتصرْ - خلافا لما صنعه في موضعيّة الفعل الجائر مثلا - على تحديد ملامحها العامّة وإنّما استعرض المواضع المؤلّفة لها واحدا واحدا. وهذا يدعم ما سبق أن ذكرناه في دراستنا للموضعيّات المشوريّة من أنّ أرسطو يستعرض المواضع كلّما كانت قائمتها أقرب ما تكون إلى القائمة المغلقة.

والمواضع التي استعرضها في الفصل XIV هي عبارة عن معايير شائعة تعتمد عادة في تقدير خطورة الجور ومن أمثلة المواضع التي ذكر ما يلي : «الظّلم يكون أكبر كلّما كان الاستعداد لارتكاب[ه] أكبر»(413) - «الأفعال الظّالمة تعدّ أعظم (...) على حسب مدى الضّرر

---

(412) ارسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 89
Aristote : La rhétorique (1374 a)

(413) ارسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 91
Aristote : La rhĕtorique (1374 b)

الناجم عنها».[414] - «يكون الظّلم أفدح إذا لم يسبق له مثيل».[415] - «يكون الظّلم أكبر إذا كان المجنيّ عليه تربطه بالجاني علاقة ودّ وإنعام».[416]

مواضع الجائر :

استعرض أرسطو في القسم الأوّل من الفصل XII الأحوال التي إذا كانت في الإنسان سهل عليه الجور[417]، والمقصود بالأحوال، حسب ما يستفاد من عرضه، الظّروف التي يكون فيها المستعدّ للجور أو الحسابات التي يعقدها عل فعله. ولقد استقرأ أرسطو تلك الأحوال ممّا وقف عليه من سلوك الجائرين في المجتمع الأثيني والأمثلة القليلة التي ذكرها شاهد على ذلك وقدّم ما انتهى إليه في صيغة مواضع فوفّر للخطيب صِنافة عامّة للعوامل التي يمكن أن تساعد على الجور.

ومن المواضع التي ذكر نورد على سبيل التّمثيل ما يلي : «إنّ النّاس يجورون (...) حين يظنّون (...) [أنّهم] إذا عوقبوا فإنّ العقاب سيكون أقلّ من المكاسب التي يكتسبونها».[418] - يجور «أولئك الذين يظنّ أنّه من الممكن أن يكونوا قد فعلوا بالختل والاستكراه».[419] - يجور الإنسان «حين تزيد الأفعال الجائرة من قدر[ه] مثل أن ينتقم (...) لقتل أبيه أو أمّه كما حدث لزينون».[420] - يجور المحتاجون «والمحتاجون على ضربين : إمّا بالضّرورة كالفقراء أو بالشّرّه كالأغنياء».[421]

---

(414) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 91.

(415) المصدر نفسه ص 92.

(416) المصدر نفسه ص 92.

(417) آثرنا العبارة التي استعملها ابن رشد في تلخيصه على الخطابة على العبارة التي استعملها بدوي في ترجمته فأرسطو استعمل - حسب التّرجمة الفرنسية التي اعتمدنا - كلمة Dispositions واستعمل ابن رشد كلمة الأحوال، أمّا بدوي فاستعمل كلمة "نفسيّة." والأولى أقرب إلى ما يقصده أرسطو كما يستفاد ممّا جاء في الفصل .

(418) Aristote : La rhétorique (1372 b) .

(419) المصدر نفسه(1372 b) .

(420) المصدر نفسه(1372 b) .

(421) المصدر نفسه(1372 b) .

وواضح أنّ هذه الأحوال مواضع يمكن للخطيب أن يشتقّ منها مقدّمات مناسبة إن احتاج في بعض الأقسام من خطبته إلى الاحتجاج بأنّ المتهمّ كان بالفعل في حال تيسّر فعل الجور.

مواضع الجور عليهم :

في القسم الثّاني من الفصل XII عرض أرسطو أصناف الجور عليهم وهي أصناف استخلص ملامحها من مجتمع عصره دون شكّ. وغالب الأصناف التي ذكر هي أنماط اجتماعيّة والقليل منها هي أنماط نفسيّة. فمن الأنماط التي تنتسب إلى النّوع الأوّل الفقير والغريب ومن الأنماط التي تنتسب إلى النّوع الثّاني الخجول والشّخص الذي تعرّض في الكثير إلى الإهانة.

ونحن نعتبر أنّ ما قدّمه في حديثه عن الجور عليهم مواضع فمنها يمكن للخطيب أن يشتقّ مقدّمات مناسبة إلى احتاج إن الاحتجاج بأنّ الشّاكي هو بالفعل من الأصناف المعرّضة للجور.

موضعيّة تأويل القانون بحسب ما يوافق الاتّجاه الحجاجيّ في الخطبة:

تناول أرسطو في أثناء حديثه عن القانون المكتوب، والقانون الطّبيعيّ، باعتبارهما المرجعيّة التي يُحتكَم إليها في المحاكم بأثينا، بعض ما يثيره الزّوج عدل / إنصاف، من مسائل وقدّم الإنصاف (Equité) في الاعتبار وتقديمه ذاك سمة بارزة من سمات طريقته في بناء المواضع المشاجريّة. فمن الفقرات اللاّفتة التي حدّد فيها غائية من أهم غائيّات الحجاج المشاجريّ قوله : «من الإنصاف أن نصفح عن ألوان الضّعف الإنسانيّ وأن ننظر لا إلى القانون بل إلى المشرّع، لا إلى النّصّ الحرفيّ للقانون بل إلى قصد المشرّع، لا إلى الفعل ذاته بل إلى النيّة والمشيئة، لا إلى

الجزء بل إلى الكلّ، لا إلى الشّخص كما هو الآن بل إلى ما كان عليه دائما وعموما»[422].

وكنّا في قسم من بحثنا سابق وقفنا على ما اعتبره المعلّم الأوّل حججا مستقلّة عن صناعة الخطابة، وذهبنا إلى أنّه يمكن - انطلاقا من زاوية غير الزّواية التي تناول منها المسألة - أن نعتبر هذا الصّنف من الحجج صناعيّا. ونحن نورد، مواصلة لتلك المساءلة التي استثرنا، عيّنة ممّا اقترحنا تسميته مواضع التّقييم والتّأويل في الحجاج المشاجريّ وهي مواضع تمثّل - في رأينا - فرعا رابعا من فروع الموضعيّة المشاجريّة.

قال أرسطو في درَج حديثه عن القوانين المكتوبة : «إذا كان معنى القانون مشتبها فعلينا أن نقلّبه على أوجهه وننظر كيف يفسّر بحيث يناسب تطبيق العدالة، والمنفعة»[423] وقال أيضا : «إذا كانت الظّروف التي أدّت إلى سنّ القانون قد عفي عليها، بينما ظلّ القانون قائما، فيجب على المرء، إيضاح ذلك والطّعن في القانون على هذا الأساس لكن إذا كان القانون المكتوب يخدم وجهة نظرنا فيجب أنّ نقول إن قسم القاضي بأن يحكم أحسن الحكم، لا يخوّل له أن يحكم حكما مخالفا للقانون»[424]. ولا أظنّنا في حاجة إلى الاحتجاج على أن ما أوردناه يمثّل موضعين يستعملان بكثرة في بناء الضّمائر في المرافعات.

* * *

خلاصة القول أنّ نسيج المقالة الأولى من كتاب الخطابة يشفّ عن فروع في المواضع الخاصّة، تتفرّع عنها فروع ممّا جعلنا نعتبر الموضعيّة الخطبيّة أشبه ما تكون بالشّجرة. وللمواضع الخاصّة، فروع كبرى ثلاثة :

---

(422) ارسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 90-91
Aristote : La rhétorique (1374 b)

(423) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 94
Aristote : La rhétorique (1375 b)

(424) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 94 .

مواضع خاصّة بالخطبة المشوريّة ومواضع خاصّة بالخطبة التّثبيتيّة ومواضع خاصّة بالخطبة المشاجريّة. وعن تلك الأولى وهذه الثّالثة تتفرّع موضعيّات عديدة حاولنا جهدنا استقصاءها وهو استقصاء قصدنا منه إلى الكشف عن مستوى من مستويات السدى في الخطابة الأرسطيّة وقصدنا منه إلى رصد ما قد يكون لمفهوم الموضع، في تلافيف ذلك السّدى من معان.

ويتبيّن ممّا جاء في تحليلنا لفروع المواضع الخاصّة جميعا - والمواضع الخاصّة هي موضعيّة من الموضعيّات الخطبيّة الكبرى عند أرسطو كما ذكرنا - أنّ لمفهوم الموضع، في هذه الفروع معنى واحدا نعتبره يمثّل المعنى(1) من معاني الموضع الخطبي في النّظريّة الأرسطيّة. ويدلّ المفهوم في هذا المعنى(1) على المرجعيّة أو المقدّمة العامّة جدّا أو هو يدلّ - حسب العبارة الدّقيقة التي جاءت في الشّرح الرّشديّ - على صفات للمقدّمات وأحوال لها عامّة يتطرّق منها إلى وجود المقدّمات[425]، ومن تلك المرجعيّات وهذه المقدّمات العامّة جدّا يشتقّ الخطيب ما يحتاجه في حجاجه من موادّ، موادّ المقدّمات الخاصّة المناسبة لكلّ جنس من الأجناس الخطبيّة الثلاثة. فمن المواضع بالمعنى(1) ينشئ الخطيب **"موادّ" حجاجه**.

ولمّا كان الحجاج الخطبيّ قولا يضطلع بتوجيه الفعل، فعل الإنسان في المجتمع بما في هذا الفعل من غناء وتشعّب غير محدودين، كان من العسير جدّا أن تضبط الجذور التي تشتقّ منها موادّ هذا القول الكائن في العرضيّ والمتحوّل. لذلك اكتفى أرسطو بتحديد الملامح العامّة من الموضعيّة الفرعيّة كلّما كانت المواضع الواقعة تحتهاغير محدودة وعمد في مقابل ذلك إلى استعراض المواضع واحدا واحدا كلّما كانت الموضعيّة محدودة وأقرب ما تكون إلى القائمة المغلقة فههنا وراء التّحليل الأرسطيّ لهذا النّوع من المواضع مسأليّة جذور الحجاج الخطبيّ وانفلاتها عن التّحديد.

---

(425) ابن رشد ، تلخيص الخطابة تحقيق بدوي ص 225.

وإذا كانت المواضع الخطبيّة في هذا المعنى(1) منفتحة في الغالب فإنّها ترتدّ في معاقد البناء الخطبيّ الأرسطيّ إلى قيم اجتماعيّة ثلاثة هي الخير والعادل والجميل كما ذكرنا. وهذا الرّابط يكشف عن ميسم هذا النّوع من المواضع، فهي مواضع قيميّة. وبهذا الميسم تفترق عن الموضعيّة الجدليّة التي هي في أكبر قسم منها (باستثناء مواضع المؤثّرات) أنطولوجيّة منطقيّة. فالجدل الأرسطيّ موضوعه القول، اختبار الحمل فيه ومواضعه أنطولوجيّة منطقيّة والخطابة موضوعها توجيه الفعل الاجتماعيّ والسّياسيّ وبناء الاعتقاد وأبرز مواضعها قيميّة.

وإن استناد هذا النّوع من المواضع الخطبيّة إلى القيم - وتحت كلّ قيمة تفريعات لا تكاد تنتهي - يهيّئها في حالة انفصالها عن النّظرية الحجاجيّة الاستدلاليّة التي تتنزّل فيها عند أرسطو - إلى أن تدلّ على أنساق من الموضوعات أو المعاني (Thématique). ولا تكون الموضوعات - في إطار هذا التّصوّر - صور معان متشكّلة جاهزة للاستعمال كما في كتابة الاسترجاع، بل تكون جذورا تبنى منها المعاني في حركة الدّلالة التي لا نهاية لها. وهذا التّحوّل في دلالة المفهوم والانسلاخ عن إطاره الاستدلالي الأصلي وقفنا عليهما في الكثير من الدّراسات النقديّة الحديثة فأصحابها يستعملون كلمة «موضعية» (Topique) للدّلالة على أنساق من "الموضوعات" (Thèmes) تكون بمثابة السّدى في الأثر الأدبي. فمفهوم الموضع عند أرسطو يحمل بالقوّة لتعدد المستويات التي يحيل عليها الدّلالات التي أضحت له في تاريخ الفكر الغربيّ. ولقد وقفنا على وجوه من تحوّل دلالة المفهوم في الدّراسات النّقدية ووقعنا على وجه من تلك الوجوه في النّظريّة الفرويديّة كما أشرنا إلى ذلك في قسم من بحثنا سابق.

وإذا كان فضاء البحث البلاغي عند العرب القدامى يختلف عن فضاء البحث البلاغي عند اليونان فإنّنا تصوّرنا مع ذلك أنّ ما قاله أرسطو في الخطبة التّشبيتيّة قد يكون معبرا لمرور مفهوم الموضع، إلى المدونة البلاغيّة والنّقديّة العربيّة وذلك لأنّ غرضي المدح والهجاء يضطلعان

بما تضطلع به الخطبة التّثبيتيّة عند اليونان. وبالفعل وقفنا على مفهوم الموضع، المفهوم لا اللّفظ في حديث قدامة عن المدح والهجاء فممّا قال في باب المديح : «إنّه لمّا كانت فضائل النّاس من حيث إنّهم ناس لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان على ما عليه أهل الألباب من الاتّفاق في ذلك، إنّما هي العقل والشّجاعة والعدل والعفّة، كان القاصد لمدح الرّجال بهذه الأربع الخصال مصيبا والمادح بغيرها مخطئا (...) وقد تفنّن الشّعراء في المديح بأن يصفوا حسن خلقة الإنسان ويعدّدوا الأنواع الأربع من الفضائل التي قدّمنا ذكرها وأقسامها وأصناف تركيب بعضها مع بعض، وما أقلّ من يشعر بأنّ ذلك داخل في الأربع الخلال على الانفراد أو بالتّركيب إلاّ أهل الفهم مثل أن يذكروا من أقسام العقل ثقابة المعرفة والحياء والسّياسة والكفاية والصّدع بالحجّة والعلم والحلم عن سفاهة الجهلة عن ذلك ممّا يجري هذا المجرى...»[426].

وهذه الفقرة موطن من المواطن التي تسرّب منها مفهوم الموضع، إلى المدّونة البلاغيّة العربية. وواضح أنه تسرّب إلى مدوّنتنا البلاغيّة دون أن يحمل معه خلفيّته الحجاجيّة الاستدلاليّة على نحو صريح فقد أضحى يدلّ على الجذور التي تشتقّ منها المعاني المناسبة لأغراض الشعر.

* * *

المواضع المشتركة :

لعبارة مواضع مشتركة (lieux communs) معنى تهجيني في الاستعمال الحديث كما هو معلوم فهي تطلق على المعاني الجاهزة التي اهترأت لكثرة تداولها في الكتابات. لكن لاعلاقة لهذا المعنى بمعنى العبارة عند أرسطو. فالمواضع المشتركة عنده ليست رصيدا من الحجج المتشكّلة قبليّا بل هي مقدّمات عامّة جدّا تختزل أنساقا من علاقات الاقتضاء

(426) قدامة بن جعفر : نقد الشعر مكتبة الخانجي بمصر ط 1 1948 - ص ص 59-61.

ومنها يبني الخطيب بحسب حاجته قضايا يجعلها مقدّمات في نوع من الضّمائر يكون حاضرا في نسيج حجاجه الخطبيّ. فههنا في الخطبة - حسب ما يستفاد من التّحليل الأرسطيّ - ضمائر تكون مقدّماتها مشتقّة من المواضع الخاصّة، وضمائر أخرى تكون مقدّماتها مشتقّة من المواضع المشتركة. وكلّ واحد من هذين النّوعين يضطلع في الحجاج الخطبيّ بدور مخصوص.

و"للمواضع المشتركة"، وقد خصّص أرسطو لها الفصلين 18 و 19 من المقالة الثّانية، دور أيّ دور في الأجناس الخطبيّة الثلاثة. فالخطبة، كلّ خطبة، مركزها "حكم" (jugement) وفي ذلك قال أرسطو : «استعمال الأقوال المقنعة يتّجه نحو الحكم»(427) وهل يمكن للخطيب المشاوريّ أن يجعل السّامع يقتنع بالحكم الذي يمثّل موضوع المشورة إذا هو لم يبيّن في أثناء حجاجه أن ما يشير به ممكن أو لم يبيّن - إن قصد إلى دفع ما يشير به غيره - أن ما يشار به غير ممكن؟! فمواضع الممكن / غير الممكن (Le possible et l'impossible)(428) هي - عند الاستقصاء - مواضع أساسيّة في تحقّق العمل القوليّ الذي تضطلع به الخطبة المشوريّة بالخصوص. لكنّها تستعمل أيضا في الجنسين الخطبيّين الآخرين ولذلك اعتبرها أرسطو مشتركة. وفي ذلك قال : «كلّ الخطباء ملزمون في خطبهم أن يستعملوا مواضع الممكن وغير الممكن وأن يحاولوا أن يبيّنوا : البعض منهم أنّ شيئا مّا سيحدث والبعض الآخر أنّه حدث»(429). ولمّا كان الإقناع بوجود فعل الظّلم أو عدم وجوده من أغراض الخطبة المشاجريّة، احتاج الخطيب إلي نوع من المقدّمات يستخدمه ليثبت وقوع الحدث أو عدم وقوعه، فالخطيب المشاجريّ بالخصوص في حاجة إلى موضعيّة الكائن أو غير

---

(427) Aristote : La rhétorique (1391 b)

(428) نفسه (1391 b) العبارة "ممكن / غير ممكن" جاءت في تلخيص ابن رشد (انظر تلخيص الخطابة تحقيق بدوي ص 204) وجاءت في ترجمة بدوي (انظر ص 150).

(429) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص 150
Aristote : La rhétorique (1391 b)

الكائن (Un fait a eu ou n'a pas eu lieu)[430]. وفي قسم من بحثنا سابق كنّا ذكرنا أنّ الخطيب يعتمد في بناء الخطبة التّثبيتيّة جملة من المقدّمات يشتقّها بحسب حاجته من الموضعيّة الخاصّة بهذا الجنس الخطبيّ، أي موضعيّة الجميل أو القبيح. لكن لما كان الغرض من هذا الجنس الخطبيّ في المجتمع الأثيني هو بناء الأنموذج المجسّم للقيم الإيجابيّة، الأنموذج المرسّخ لتلك القيم والموجّه للسّلوك، أو بناء الوجه الضّديد له، احتاج الخطيب إلى نوع من المقدّمات به يقنع بوجود الصّفات المحمودة أو المذمومة بدرجة أكثر أو أقلّ في المتحدّث عنه. وهي مقدّمات يشتقّها من موضعيّة الأكثر أو الأقلّ (Proposition sur la grandeur et la petitesse et sur le plus ou le moins)[431] وبها يبني في حجاجه اتّجاها من اتّجاهي الأكسيولوجيّة المذكورة. وهذه الموضعيّة المشتركة أي موضعيّة الأكثر والأقلّ يُحتَاج إليها بالدّرجة الأولى في الخطبة التّثبيتيّة لكنّها تستغلّ أيضا في الجنسين الخطبيّين الآخرين وفي ذلك قال أرسطو : «لمّا كان الجميع سواء مدحوا أو ذمّوا، حضّوا أو نهوا، اتّهموا أو دافعوا، ليس فقط يحاولون أن يثبتوا ما قرروه، بل وأيضا أنّ نفس الأمور، خيّرة كانت أو شرّيرة، شريفة أو خسيسة، عادلة أو ظالمة، هي عظيمة أو صغيرة، إمّا في ذواتها أو بعضها إلى بعض. فمن الواضح أنّه من الضّروريّ للخطيب أن يكون مستعدّا بقضايا تتناول العظيم والصّغير، و[الأكثر] والأقل»[432].

(430) Aristote : La rhétorique (1392 b) استعمل ابن رشد في تلخيصه العبارة : «المقدّمات التي يوقف منها على أنّ الأمر كان أولم يكن» (التّلخيص ص 208) واستعمل بدوي في ترجمته العبارة «ما إذا كان الأمر قد فعل أو لم يفعل» (انظر ص 152).

(431) Aristote : La rhétorique (1393 a) . استعمل ابن رشد في تلخيصه العبارة "المواضع التي يوقف منها على الأعظم والأصغر والكثير والقليل والأفضل الأخسّ" (تلخيص الخطابة ص 210) واستعمل بدوي في ترجمته العبارة "الموضع المشترك الخاص بالأكبر والأقل" (ص 153).

(432) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص39
Aristote : La rhétorique (1359 a)

وفيما يلي تقديم موجز لهذه الموضعيّات المشتركة الثّلاث :

موضعيّة الممكن أو غير الممكن :

أحصينا في عرض أرسطو أربعة عشر موضعا منها يمكن للخطيب أن يشتقّ ما يحتاجه من مقدّمات للاحتجاج بأنّ الحكم الذي يريد الإقناع به ممكن. وما عرض المعلم الأول مواضع غير الممكن فهي عنده أضداد النّوع الأوّل وفي ذلك قال : «أمّا غير الممكن فمعلوم أنّه تستخرج حججه من أضداد ما قلنا عن الممكن»(433).

ولقد تدبّرنا ما جاء في مواضع الممكن من مكوّنات بحثا عن المنهج النّاظم لها والمسلك الذي طرقه أرسطو لبنائها فلاحظنا أنّ في كلّ واحد منها طرفين وعلاقة اقتضاء منطقيّ : أمّا الطّرفان فالنّسبة بينهما ترتدّ إلى أحد الأزواج الجامعة التّالية : الضّدّ وضدّه، الشّبيه وشبيهه، الأصعب والأيسر، البدء والتّمام، المتأخّر في الطّبيعة أو الكون والمتأخّر، الأجزاء والكلّ، النّوع والجنس، المتضايفان. وأمّا علاقة الاقتضاء فهي وجوه الحكم بإمكان وجود الطّرف الثّاني لوجود الطرف الأوّل استنادا إلى النّسب المذكورة.

وللّتمثيل على هذا النّوع من المواضع المشتركة نورد الموضعين التّاليين : قال أرسطو : «إذا كان أحد الضّدّين ممكنا أن يوجد فإنّ من الظّاهر أنّ الآخر ممكن أيضا فمثلا : إذا أمكن شفاء إنسان فإنّ من الممكن أيضا أن يكون مريضا لأن إمكان الأضداد، بما هي أضداد، واحد»(434) وقال : «إذا كانت الأجزاء ممكنة فكذلك الكلّ ممكن بوجه عام، مثلا : إذا أمكن صنع مقدّم الحذاء أو ما يغطي إبهام القدم أو النّصف الأعلى منه، أمكن أيضا

---

(433) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 152
Aristote : La rhétorique (1392 a)

(434) أرسطو : الخطابة ترجمة بدوي ص 150
Aristote : La rhétorique (1392 a)

صنع الحذاء»(435). ففي بداية كلّ واحدة من هاتين الفقرتين ذكر أرسطو الموضع المشترك ثم أردفه بمثال مبسّط لأقاويل فيها استغلال لذلك الموضع. ومن هذا المنهج التّعليميّ في العرض نفهم بطبيعة الحال أنّ الخطيب لا يستعمل في نسيج خطبته هذه المواضع المشتركة بنصّها بل يستحضرها في مرحلة الإعداد للخطبة ويبني عليها ما يحتاجه من قضايا بحسب ما يعالج في حجاجه من مسائل.

موضعيّة الكائن أو غير الكائن :

أحصينا في عرض أرسطو لهذه الموضعيّة ستة مواضع يمكن للخطيب أن يعتمدها في الاحتجاج بأنّ الأمر قد كان. أمّا الاحتجاج بأنّه من غير المحتمل أن يكون الأمر قد كان فتشتقّ مقدّماته من أضداد تلك المواضع السّتّ، وفي ذلك قال : «وأمّا لإثبات أنّ شيئا لم يحدث فمن الواضح أن حججنا يجب أنّ تستمدّ من ضدّ ما قيل»(436).

وبتدبّر المسلك الذي طرقه أرسطو لإحصاء هذه المواضع لاحظنا أنّه استحضر أشكال الاستدلال التي تستند إلى الاحتمال. فمن أمثلة هذه المواضع قوله : «إذا كان ما هو بطبيعته أقلّ احتمالا قد وقع فإنّ ما هو أكثر احتمالا، سيكون من المحتمل كثيرا أن يقع»(437) وقوله : «إذا كان ما [يحدث] عادة بعد شيء مّا قد حدث فإنّ ما سبق لا بدّ أيضا أنّه قد حدث، مثلا : إذا نسي إنسان شيئا فإنّه لا بدّ قد تعلّمه من قبل»(438).

---

(435) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص 151
Aristote : La rhétorique (1392 a)

(436) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص 153
Aristote : La rhétorique (1392 b)

(437) أرسطو ، الخطابة ترجمة بدوي ص 152
Aristote : La rhétorique (1392 b)

(438) المصدر نفسه.

موضعيّة الأكثر والأقلّ :

هي موضعيّة تتألّف من 36 موضعا سبق لأرسطو أن عرضها في الفصل السّابع من المقالة الأولى وهو من الفصول التي درس فيها الخطبة المشوريّة. لذلك اكتفى في الفقرة التي خصّصها لها من فصل المواضع المشتركة بالإحالة على حديثه السّابق فيها. ومهما يكن من أمر فإنّ إشارته إلى مركزيّة هذه الموضعيّة في بناء الخطبة التّثبيتيّة من ناحية وعرضه لمكوّناتها في إطار حديثه عن الخطبة المشوريّة من ناحية أخرى يؤكّد صفة الاشتراك فيها.

* * *

خلاصة القول أنّ المقابلة "مواضع خاصّة / مواضع مشتركة" تشفّ عن معنيين من معاني المصطلح "مواضع" في المعنى الخطبيّ الأرسطيّ فما جاء تحت "المواضع الخاصّة" يمثّل ما اعتبرناه المعنى(1) من معاني المصطلح وما جاء تحت "المواضع المشتركة" يمثل ما نعتبره المعنى(2). وبين هذين المعنين وُصْلة "فالموضع الخاصّ" و"الموضع المشترك" يعتمدان جميعا في صناعة الضّمير. لكن بينهما اختلاف فكلّ واحد منهما يعتمد في إنتاج نوع من الضّمائر يختلف بحسب الوظيفة التي يضطلع بها في إطار بناء فعل الإقناع وكلّ واحد منهما يعتمد في بناء مستوى من مستويات الضّمير والضّمير لا تعتمد في بنائه "المواضع الخاصّة" و"المواضع المشتركة" وحدهما بل يعتمد في بنائه أيضا نوع من المواضع أساسيّ سماه "مواضع الضّمائر". كما سنبيّن في الفقرة الموالية.

"المواضع الخاصة"، هي - كما بيّنا أعلاه - مرجعيّات ومقدّمات عامّة جدّا يشتقّ منها الخطيب ما يحتاجه في بناء حجاجه من موادّ، موادّ هي مقدّمات خاصّة تعقد عليها ضمائر تناسب كلّ مجموعة منها جنسا من الأجناس الخطبيّة الثّلاثة فالموضع، في المعنى(1)، هو بمثابة المنجم تشتقّ منه موادّ الحجاج. أمّا "المواضع المشتركة" فهي مقدّمات عامّة جدّا

أيضا لكنّها لا توفّر مواد الحجاج بل توفّر علاقات اقتضاء عامّة، صالحة للإقناع بأنّ حكما من الأحكام الأساسيّة في الخطبة ممكن أو غير ممكن، كائن أو غير كائن، متّصف بصفة الأكثر أو الأقلّ.

ففي نسيج الخطبة الواحدة أنواع من الضّمائر لا تختلف بصورها أساسا بل تختلف بما تضطلع به من وظائف في إطار بناء فعل الإقناع، أنواع وقفنا منها إلى حدّ الآن على اثنين : نوع تشتقّ مقدمّاته من "المواضع الخاصّة"، وآخر تشتقّ مقدّماته من "المواضع المشتركة"، ووضع هذا الثّاني من ذاك الأوّل، فيما بدا لنا، كوضع الجهة من القول ووضع العلامات الأكسيولوجية المشيرة إلى حضور الذّات القائلة في القول.

* * *

(للبحث بقيّة)

الحجاج : أطرُه ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة» لبرلمان وتيتيكاه (1)*

عبدالله صولة

(1) Chaïm Perelman et Lucie - Olbrechts - Tytica : Traité de l'argumentation - la nouvelle rhétorique. Préface de Michel Meyer - 5ème édition. Editions de l'université de Bruxelles 1992. 734 pages.

* ستكون الإحالات على صفحات الكتاب المعروض داخل المتن.

يعتبر "مصنّف في الحجاج" وهو عمل مشترك بين برلمان وتيتيكاه جماع تصانيف المؤلّفين وزبدة أبحاثهما المتفرّقة في مقالات وكتب اخرى لهما وهو أكثرها شهرة واكتمالا وإلماما بقضايا الحجاج. ومن هنا كانت، ربّما صعوبة قراءته التي أقرّ بها علم من أعلام الحجاج على أيامنا وهو كريستيان بلونتين[2].

لقد ظهر "مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة" عام 1958 وأعيد طبعه منذ ذلك التاريخ طبعات عدّة : أعوام 1970 و 1976 و 1988 و 1992 وهذه الطبعة الأخيرة هي التي نعتمدها.

إنّ أهمّ غاية في رأينا يرمي إليها هذا الكتاب - وقد يكون ذلك من قبيل المفارقة - هي إخراج الحجاج الذي هو عند المؤلفين سليل الخطابة والجدل معا، من دائرة الخطابة والجدل الذي ظلّ لفترات طويلة في القديم مرادفا للمنطق نفسه (ص 6). فالباحثان قد عملا من ناحية أولى على تخليص الحجاج من التهمة اللآنطة بأصل نسبه وهو الخطابة، ، وهذه التهمة هي تهمة المغالطة والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضا، ودفعه دفعا إلى القبول باعتباطية الأحكام ولا معقوليتها. وعمل الباحثان من ناحية ثانية على تخليص الحجاج من صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطب به في وضع ضرورة وخضوع واستلاب. فالحجاج عندهما معقولية وحرية. وهو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاورة، ومن أجل حصول التسليم برأي آخر بعيدا عن الاعتباطية واللامعقول اللذين يطبعان الخطابة عادة وبعيدا عن الإلزام والاضطرار اللذين يطبعان الجدل. ومعنى ذلك كلّه أنّ الحجاج عكس العنف بكلّ مظاهره.

إنّ الكتاب في قسميه الأول والثاني خاصة تفصيل وتمثيل على ما به يكون الحجاج حوارا من أجل الوصول إلى الاقتناع La conviction، دون

(2) Christian Plantin : Essais sur l'argumentation. Editions KIMÉ 1990 ; p 44.

حمل على الاقناع La persuasion، وذلك من خلال حديث المؤلّفين عن أطُر الحجاج من ناحية وعن منطلقاته من ناحية أخرى. ولا يقلّ القسم الثالث من الكتاب أهميّة عن القسمين الأول والثاني ففيه يعرض المؤلّفان ببراعة ظاهرة التقنيات التي يقوم عليها الحجاج بالمفهوم الذي حدّداه له. إنّ مقالنا هذا سنُديرُهُ على مسائل ثلاث هي لُبُّ نظرية الحجاج عند برلمان وتيتيكاه وهذه المسائل هي : أطُر الحجاج ومنطلقات الحجاج وتقنيّات الحجاج.

المسألة الأولي : أطُرُ الحجاج

يمكن أن نرجع كلّ ما جاء من كلام على أطر الحجاج عند برلمان وتيتيكاه إلى مسألة واحدة هي تعريف الحجاج وتتفرّع عنها مسائل صغرى هي الحجاج والاستدلال، والحجاج والخطابة، والحجاج والجدل.

1 - تعريف الحجاج :

يعرّف المؤلّفان موضوع نظرية الحجاج بقولهما : "موضوع الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم" (ص 5).

وفي موضع آخر من الكتاب يحدّثنا المؤلّفان عن الغاية من الحجاج فيقولان : "غاية كلّ حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الأذعان فأنجع الحجاج ما وُفّق في جعل حدّة الاذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازُهُ أو الامساك عنه)، أو هو ما وُفّق على الأقلّ في جعل السامعين مهيّئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة" (ص 59).

يحصل لنا من هذين القولين شيء لا بدّ من التنبيه عليه منذ الآن وهو أنّ لفظ الحجاج L'argumentation يطلق على العلم وموضوعه أي على النظرية وعلى المحاجّة أيضا. وهذا التعريف يثير مسائل عدّة من أهمّها

وقد أجاب عنها المؤلّفان : كيف يحصل الاقتناع والحمل على الاذعان في المحاجّة ؟ وما علاقة الحجاج بالجدل والخطابة خاصة ؟

2 - كيف يكون الحمل على الاذعان ؟

ما فهمناه من كلام المؤلفين في كتاب "مصنّف في الحجاج، الخطابة الجديدة" أنّ تحقيق الاقتناع Conviction الذي هو غاية الحجاج يقعُ في منطقة وسطى بين الاستدلال La démontration والاقناع La persuasion.

إنّ الاستدلال يقتضي أن تكون كافّة عناصره المكوّنة له غير قائمة على التعدّد والاشتراك فهي أحدية المعنى Univoque بحيث تكون هذه العناصر ممّا يفهمه الناس جميعا بدون اختلاف بينهم ولا يثير تأويلُها أي مشاكل أو مسائل خلافية بينهم. والاستدلال غير مرتبط كذلك بمقام مخصوص وهو في خصائصه هذه كلّها على عكس الحجاج تماما (ص 161) حيث يكون التعدّد والاختلاف والخصوصية والارتباط بالمقام. إنّ الحجاج مجاله الخطابة أو هو أقرب إلى الخطابة كما سنرى في حين أن الاستدلال مجاله المنطق (151).

إنّ الاستدلال هو أن تُستنبط من المقدّمات نتائجُ تفضي إليها تلك المقدّماتُ ضرورةً بدون أيّ لَبس وهو مجال بحث المناطقة الذين يسعون إلى شكلنة الأنظمة بصرف النظر عن محتوياتها. ليس الحجاج من هذا القبيل، فالحقيقة فيه ليست مضمونة لا ولا هي واحدةٌ أو ضرورية أو مفارقة ومتعالية وموضوعية شأنها في الاستدلال. إنما الحقيقة في الحجاج نسبيّة وذاتية لكن لا إلى غير حدّ وهي مرتبطة بالمقام ولا تكون إلا تحت أنظار جمهور سواء أكان جمهورا كونيّا Auditoire universel أم خاصا Parti- culier أم متكوّنا من شخص واحد يحاورُه الخطيبُ أم متكوّنا من شخص الخطيب وحده فهو الخصم والحكم يحاجُّ نفسَه.

على أنّ الحجاج مثلما أنه ليس موضوعيا محضا فإنه ليس ذاتيا محضا أيضا بمعنى أنه ليس إقناعا Persuasion على اعتبار أن الاقناع يكون

بمخاطبة الخيال والعاطفة ممّا لا يدع مجالا لإعمال العقل ولحرية الاختيار إذ من مقوّمات الحجاج عند المؤلّفين "حرية الاختيار على أساس عقليّ" (ص 682). إنّ الاذعان يكون بواسطة الاقتناع. وفرق ما بين الاقناع والاقتناع كما يرى شانييه Chaignet "أنّ المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه، بواسطة أفكاره الخاصة. أمّا في حالة الاقناع فإنّ الغير هم الذين يقنعونه دائما" (ص 54)[3].

يقسّم المؤلّفان الحجاج قسمين بحسب نوع الجمهور هما الحجاج الاقناعي L'argumentation persuasive وهو يرمي إلى إقناع الجمهور الخاص L'auditoire particulier والحجاج الاقتناعي L'argumentation convaincante وهو حجاج يرمي إلى أن يُسلّم به كلّ ذي عقل، فهو عامّ لكن لمّا كان المؤلّفان يردّان كافّة أنواع الجمهور بما في ذلك المخاطب الفرد والشخص يخاطب نفسه وبما في ذلك الجمهور الخاص إلى نوع واحد هو الجمهور العام فهو الذي يستحضره الخطيب دائما باعتباره مقياس القبول أو الرفض أمكن لنا أن نقول إنّ المؤلّفين يجعلان الاقتناع وهو عقلي دائما أساس الاذعان وأساس الحجاج وأنّ الاقناع بما هو ذاتي وخاص وضيّق لا يعتدّ به في الحجاج. يقول المؤلفان في خاتمة كتابهما واضعين الحجاج من حيث هو اقتناع بين الاستدلال من ناحية والاقناع من ناحية أخرى : "إنّ الحجاج غير الملزم Non contraignant وغير الاعتباطي هو وحده القمين بأن يحقق الحرية الانسانية من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل. فأن تكون الحرية تسليما اضطراريا [إلزاميا] بنظام طبيعي معطى سلفا معناه انعدام كلّ إمكان للاختيار. فإذا لم تكن ممارسة الحرية مُنبَنية على العقل فإنّ كلّ اختيار يكون ضربا من الخور ويستحيل إلى حكم اعتباطيّ يسبح في فراغ فكريّ" (ص 682).

---

(3) في الأصل :

"Quand nous sommes convaincus, nous ne sommes vaincus que par nous-mêmes, par nos propres idées. Quand nous sommes persuadés, nous le sommes toujours par autrui" (p 54)

3 - علاقة الحجاج بالخطابة والجدل La dialectique :

يرى المؤلّفان "أنه ما من محاجّة إلاّ والباعث عليها وجود شكّ في مدى صحة فكرة مّا. إنّ المحاجّة تفترض أنّ هنالك فكرة مّا ينبغي تدقيقها والتشديد عليها وبدون ذلك التدقيق والتشديد تبقى غامضة وغير واضحة بما فيه الكفاية فلا يمكن فرضها على المتلقّي الفرض القويّ الذي ينبغي أن تفرض به" (ص 635).

غير أنّ خصوم الخطابة أولئك الذين يرون أنه لا وجود إلاّ لحقيقة واحدة لا يؤمنون بوجود حقائق متناقضة يتصدّى للدّفاع عنها خطيبان مختلفان ويمكن أن يؤمن بها جمهوران مختلفان. إنّ الخطابة التي ينبغي أن يضعها الفيلسوف في الحسبان هي تلك التي يراها أفلاطون في "فيدر" Phèdre منضوية تحت مظلة الحقيقة، بحيث تكون النتائج العملية التي ينبغي التوصّل إليها من دراسة الوقائع نتائج تفرض نفسها على كلّ عاقل.

لكن في هذه الحالة لا يكون بنا من حاجة إلى الحجاج إذ تكون الوقائع والحقائق أو على الأقلّ الأمور الممكنة الوقوع الخاضعة لحساب الاحتمالات قادرة على أن تظهر للعيان من تلقاء نفسها، والشخص الذي يقدّمها لا يكون له أي دور جوهري فاستدلالاته لا زمنية، وليس به من حاجة إلى معرفة خصوصية جمهوره إذ أنّ جميع الناس مطالبون بأن يقبلوا بهذا الذي يعرض عليهم بموضوعية كاملة.

على أنّ الفلاسفة الذين لم يُرضهم ألاّ تكون هناك نتيجة واحدة معقولة يذعن لها كلّ الناس قد وجدوا أنفسهم مضطرّين إلى أن يضعوا في الحسبان إلى جانب العقل أهواء الانسان ومصالحه التي من شأنها أن تتعارض مع ما يمليه العقل بحيث يكون الحجاج عندهم لغاية التأثير في الادراك L'entendement من ناحية ولغاية التأثير في الارادة من ناحية أخرى (أي في الأهواء)، ومعنى ذلك أنه يوجد حجاجان : الأول من مشمولات الفيلسوف فهو باعتباره يخاطب جمهورا خاصا تكون غايته إسكات أهواء هذا الجمهور تقوية لجانب الموضوعية في تدارس القضايا محلّ النقاش. أمّا

الحجاج الثاني الذي يرمي إلى عمل معيّن فهو على العكس من الحجاج الأول يكون من غايته دغدغة العواطف وإحداث التأثير في السامعين لبلوغ درجة من الاذعان عالية.

وعلى هذا رأينا أرسطو يعقد مصنّفين للحجاج هما : المر ، piques والخطابة La Rhétorique (ص 62). في الأول وهو المواضع اعتمد مناقشة الأطروحات مناقشة نظرية مجرّدة وغير متعلّقة بذات معيّنة وظرف معيّن. وفي الثاني وهو الخطابة كان المعوّل على النظر في خصوصيات الجماهير التي تتلقى الخطاب. وهذا الخطاب خطاب غير معقول Irrationnel وذلك على عكس الخطاب الحجاجي الأول. وغير مستبعد أن يكون هذان التصوّران للحجاج في كتابي أرسطو المذكورين قد كرّسا التمييز التقليدي بين التأثير في الذهن (أي نظريا) وهذا هو موضوع الجدل Dialectique، وبين التأثير في الارادة (أي عمليا) وهذا هو موضوع الخطابة.

يرى المؤلفان أنّ هذا التمييز بين الضربين المذكورين من التأثير تمييز مغلوط ومن شأنه أن يؤدّي إلى مأزق. فأمّا وجه الغلط فيه فتصوّر الانسان مركّبا من ملكات بعضها منفصل عن بعض انفصالا تاما [العقل من ناحية والهوى من ناحية أخرى وهو فصل ربّما يعود إلى أفلاطون في تصوّره لقوى النفس].

وأمّا المأزق فيتمثل في نزعنا عن العمل المبني على الاختيار كلّ تبرير عقلي. وهذا يعني عند أصحاب هذا التمييز أن سلوك الانسان وممارسته لحريته من قبيل العبث واللامعقول والعمل غير المسؤول، وعلى هذا يرى المؤلفان أنّ الحجاج غايته إحداث التأثير العملي Effets pra-tiques الذي يمهّد له التأثير الذهني بحيث يبدو المؤلفان يجمعان بين جدل أرسطو وخطابته معا (ص 1). ويبدو هذا فعلا في تعريفهما للحجاج بكونه "العلاقات الجدلية القائمة بين الفكر والعمل". ويترتّب على هذا الموقف رأيان فلسفيان :

- الرأي الأول، وقد صرّح به المؤلفان، هو نبش آراء طمسها الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر فأنا موجود" وقد جعل ديكارت مجال هذا التفكير "الصادق" Le vrai لا المحتمل Le vraisemblable الذي هو مجال الجدل وخاصة الخطابة فقد كان ديكارت يقول : "كلّما أطلق اثنان حكمين مختلفين على شيء واحد كان أحدهما صادقا والآخر كاذبا" (ص 2) في حين أنّ الجدل والخطابة خاصة لا يكونان إلاّ حيث اختلاف الأحكام وتعدّدها وهو ما يتماشى مع العقلانية المعاصرة التي قامت على أنقاض العقلانية الديكارتية.

- الرأي الثاني وهو مرتبط بالأول من بعض الوجوه وأشار إليه ماير في مقدّمة طبعة بروكسال 1992 ومفاده أنّ الحجاج كما يرى برلمان جعل بالامكان الحديث عن فلسفة بدون أسس ميتافيزيقية. ففي الحجاج كما عرّفه برلمان وقد رأيناه ترتبط الفكرة بالعمل كما يتجلى في الواقع ارتباطا وثيقا فالحقيقة ليست من صنع الأنا الديكارتية وحدها وإنما يشترك في صنعها المتكلّم وجمهور سامعيه فهذا الجمهور هو بمثابة الشاشة التي تسقط عليها الفكرة ليتبيّن مدى صحتها ومدى صلابتها. فالحقيقة تقع خارج الذات وضامن الصحة فيها الواقع والعمل.

إنّ الحجاج لّما كانت وجهته هي المستقبل كانت الغاية منه أن يؤدّي إلى حصول عمل مّا أو الاعداد له ويكون ذلك بالتأثير في الذهن بواسطة الوسائل الخطابية وأهمّ نوع من أنواع الخطابة يحدث فيه هذا الضرب من التأثير نوع الخطب الأفودقطيقية (من أفودقطيقى ومعناها الايضاح انظر الخوارزمي مفاتيح العلوم الباب الثاني فصل أفودقطيقى) فلئن كان نوع الخطب المشوري Délibératif يشير بما هو نافع أي بما هو أفضل وكان نوع الخطب المشاجريّ Genre Judiciaire يدافع عمّا هو عدل فإنّ نوع الخطب الأفودقطيقى البرهاني Epidictique مداره على المدح والذمّ فلا يهتمّ إلاّ بما هو جميل أو قبيح.

لكن هذا التقسيم الثلاثي لأنواع الخطابة كما يراها أرسطو أدّى بعده إلى تفكّك الخطابة نفسها فقد ألحق النوع الأول وهو المشوري بالفلسفة وألحق الثاني وهو المشاجري بالجدل وألحق الثالث وهو البرهاني بمعنى الأفودقطيقى هنا بالأدب (النثر الأدبي) فقد كان يشترط في هذا النوع الثالث الذي مداره على الجميل أن يكون خطابا جميلا أيضا (ص 64).

والصواب فيما يرى المؤلفان أن النّوع البرهاني الأفودقطيقى هو واسطة العقد في فنّ الاقناع ذلك أنّ الغاية من الحجاج بواسطة الخطاب البرهاني أن يزيد في درجة الاذعان لبعض القيم (...) فالخطيب في هذا الخطاب البرهاني يسعى إلى إحداث الاجماع حول بعض القيم التي يقول بها الجمهور. وهو يستعين بمجمل الوسائل التي يتيحها له فنّ الخطابة لكي يضخّم تلك القيم ويعظّمها.

في نوع الخطب البرهاني يكون استخدام كلّ طرائق فنّ الأدب جائزا فالمهمّ هو التوسّل بكلّ ما من شأنه أن يساعد على جعل الجمهور يُقاسم الخطيب آراءه ومشاعره. إنّ النوع البرهاني لهو النوع الوحيد القريب من الأدب لاعتماده الوسائل الأدبية.

وعلى صعيد آخر يعتبر الخطاب الأفودقيقطى أقرب إلى التربية Edu-cation منه إلى الدّعاية Propagande وفرق ما بين التربية والدعاية أنّ موضوع التربية يكون ممّا يقرّ به الجمهور ويعتقده ويؤمن به. في حين أنّ موضوع الدّعاية يكون جديدا على أذهان الجمهور (مثال ذلك أنّ رجل دين كاتوليكيا يعلّم أطفالا كاتوليك مبادئ الكاتوليكيّة يكون مربّيا Educateur في حين أنّ نفس الرجل يعلّم نفس المبادئ لانسان غير كاتوليكيّ يكون داعية Propagandiste).

إنّ النوع الأفودقطيقي غايته مجرّد إنشاء الاستعداد للعمل La création d'une certaine disposition à l'action شأنه في ذلك شأن الخطاب التربوي. في حين أنّ النوعين الآخرين المشوري والمشاجري غايتهما الانتهاء إلى العمل وإنشاؤه. ومعنى هذا أنّ النوع الأفودقطيقي يمثل بالنسبة

إلى النوعين الآخرين مرحلة لا بدّ منها. فهو إذ يزيد في درجة الاقتناع بقيم مّا وفي حصول الاجماع حولها يكون قد هيّأ السامعين للعمل الذي هو غاية المشوري والمشاجري.

على هذا النحو من التفكير أمكن للمؤلفين أن يلمّا شتات كيان الخطابة الذي تصدّع وتوزّعت أجزاءه الفلسفة والجدل والأدب كما سبق أن رأينا فقد جعلا الحجاج من حيث هو عندهما حملٌ على الاقتناع أوّلا وعمل في ضوء ذلك الاقتناع ثانيا، جامعا بين الأفودقطيقي والمشاوري والمشاجري فبُعثت بذلك الخطابة من رميمها في ثوب جديد هو الحجاج. لهذا رأينا المؤلفين يشيران في أكثر من موضع من كتابهما (ص 6 و ص 71 على سبيل المثال) إلى أنّ نظرية الحجاج عندهما أقرب إلى الخطابة منها إلى الديالكتيكا أو الجدل. وحدّ الجدل أنّه القياس المؤلّف من مقدّمات مشهورة بين الناس، لا يختلفون فيها كقولنا : العدل حسن والظلم قبيح. ومن أسباب الاختلاف بين الجدل والخطابة أنّ الجدل مداره على النظر المحض في حين أنّ الخطابة همّها الأساسي العمل الذي يمارسه الخطاب على الجمهور. ومن أسباب ذلك أيضا أن الجدل في نظر المؤلّفين يتعلّق بالآراء في عدم خصوصيتها فهي آراء غير شخصية Impersonnel في حين أنّ الخطابة مخصوصة دائما إذ لا خطابة بدون مقام معيّن وجمهور معيّن يعمل الخطاب على إقناعه. قال المؤلّفان : "الغاية من تقريبنا بين الحجاج والخطابة أن نُلحّ على أنّه لا حجاج بدون وجود جمهور يرمي الخطاب إلى جعله يقتنع ويسلّم ويصادق على ما يعرض عليه" (ص 7) لكن هل هذا يعني أن الحجاج هو الخطابة عينها ؟

إنّ الحجاج عند برلمان وتيتيكاه غير الخطابة فهو يختلف عنها من جهتين :

1 - من جهة نوع الجمهور : لئن وقفت الخطابة جمهورها على الجماعة المجتمعة في الساحة تستمع إلى الخطيب فإنّ جمهور الحجاج

كما يراه المؤلّفان يمكن أن يكون عامّا حاضرا أو غائبا كما يمكن أن يكون منشأ الحجاج بين شخصين اثنين متحاورين أو بين المرء ونفسه.

2 - **من جهة نوع الخطاب :** لئن حصرت الخطابة الخطاب في ما هو شفويّ فإنّ الخطاب الحجاجي عند المؤلّفين يمكن أن يكون منطوقا كما يمكن أن يكون مكتوبا بل إنهما ليلحّان على المكتوب ولا يكادان يأخذان أمثلتهما إلاّ ممّا هو مكتوب.

صحيح أنّ حضور الجمهور مهمّ جدّا بالنسبة إلى الخطيب إذ به يكيّف خطابه لكنّ هذا لا يعني كما يقول المؤلّفان أن الكاتب حين يكتب لا يستحضر الجمهور ولا يكيّف كتابته وفق هذا الجمهور (ص 9).

بالانطلاق من التعريف الذي وضعه المؤلّفان للحجاج وهو تعريف يعتمد ضمنيّا أنواع الخطابة الثلاثة ويلمّ شعثها في نظرية هي الحجاج بعد أن كان "تفرّق دم الخطابة على القبائل" وألحق كلّ نوع منها بعلم، وبالانطلاق من تحديد أنواع الجمهور وأنواع الخطاب الحجاجي أمكن للمؤلّفين أن يبعثا الخطابة إلى الوجود لكنّها الخطابة في ثوب جديد Une nouvelle rhétorique أسموها الحجاج L'argumentation وجعلوا لهذا الحجاج منطلقات عقدوا لها القسم الثاني من الكتاب ودرسوا وسائله وتقنياته في القسم الثالث منه.

* * *

المسألة الثانية : نقطة الانطلاق في الحجاج

إنّ للخطاب الحجاجي تقنياته القائمة في جوهرها على زوج الفصل Dissociation والوصل Liaison الحجاجيين (لا النحويين طبعا) وهو ما عقد له المؤلفان قسما بحاله هو القسم الثالث وهو أهمّ أقسام الكتاب على الاطلاق.

لكن للخطاب قبل أن يستوي كيانا مشكّلا من تقنيات حجاجية يواجه بها المتكلّم المخاطب لايقاع التصديق منطلقات حجاجية مدارها على

مقدّمات Des prémisses تؤخذ على أنّها مسلّمات يقبل بها الجمهور. واختيار هذه المقدّمات وطريقة صوغها، وترتيبها له في حدّ ذاته قيمة حجاجية بحيث يبدو الفصل بين درس منطلقات الحجاج ودرس تقنيات الحجاج فصلا متكلّفا ولكنّه فصل منهجي كما يقول المؤلّفان (ص 87).

إنّ الخطيب باستخدامه المقدّمات منطلقا لحجاجه وأسّا له إنّما يعوّل على تسليم الجمهور بها وإن كان هذا الجمهور قد يرفضها إمّا لكونه لا يسلّم بهذا الذي جاء الخطيب ينطلق منه معتبرا إيّاه من المسلّمات أو لكون هذا الجمهور يفطن للبعد الأحديّ الذي قام عليه اختيار هذه المقدّمات أو لكون هذا الجمهور قد أدرك النوايا التي يبيّتها الخطيب من إتيانه بهذه المقدّمات.

ا - مقدّمات الحجاج والموافقة عليها :

المقصود بقولنا مقدّمات المقدّمات المتعلّقة بالقضايا التي منها يكون الانطلاق Propositions de départ فهي نقطة انطلاق الاستدلال. من هذه المقدّمات الوقائع والحقائق والافتراضات والقيم وهرميّة القيم والمعاني أو المواضع Les lieux.

1 - الوقائع Les faits :

"وتمثّل ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع الناس" (ص 89). إنّ الوقائع لا تكون عرضة للدّحض أو الشكّ وهي تشكّل نقطة انطلاق ممكنة للحجاج. وتنقسم الوقائع إلى وقائع مشاهدة معاينة من ناحية ووقائع مفترضة Faits supposés من ناحية أخرى. وهذان النوعان من الوقائع قد يفقدان لسبب أو لآخر طابعهما الذي يجعل منهما "وقائع" بمعنى حقائق ولكن من حيث هما وقائع فإنّهما يكونان متطابقين مع بنى الواقع التي يسلّم بها الجمهور. والتسليم بالواقعة من قبل الفرد ليس إلاّ تجاوبا منه مع ما يفرض نفسه على جميع الخلق إذ الواقع يقتضي إجماعا كونيّا (ص ص 90 - 92).

2 - الحقائق :

وهي أنظمة أكثر تعقيدا من الوقائع وتقوم على الربط بين الوقائع. ومدارها على نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية أو دينية (حقائق دينية مفارقة للتجربة). وقد يعمد الخطيب إلى الرّبط بين الوقائع والحقائق من حيث هي موضوعات متّفق عليها ليحدث موافقة الجمهور على واقعة معيّنة غير معلومة. كأن يضاف التيقّن من الواقعة (أ) إلى النظرية (س) لإنشاء التيقّن من (ب) ومعنى ذلك أنّ التسليم بالواقعة (أ) وبالنظرية (س) يعني التسليم بـ (ب). لم يقدّم برلمان أمثلة على هذا. لكن يمكن الاستنجاد بمثال أرسطو الذي يدرسه في باب المثل من كتاب "الخطابة" (المقالة 1 ، الفصل 2 ؛ 1357 ب).

* الواقعة (أ) (واقعة جزئية) هي أنّ بايستراتوس وقبله ثياجنيس الميغاري كانا طلبا حرسا خاصا وحين حصلا على ذلك تحوّلا إلى طاغيتين.

* النظرية (س) : كلّ رائغ إلى الطغيان يطلب حرسا خاصا.

* القضية (ب) وهو الرأي الذي يريد الخطيب حمل السامعين على التصديق به : ديونوسيوس Denysyos طاغية لأنه يطلب حرسا خاصا. فقد تضافرت على تأييد القضية (ب) الواقعة (أ) والنظرية (س).

3 - الافتراضات Les présomptions :

وهي شأنها شأن الوقائع والحقائق تحظى بالموافقة العامة L'accord universel ولكن الاذعان لها والتسليم بها لا يكونان قويين حتى تأتي في مسار الحجاج عناصر أخرى تقوّيهما.

والافتراضات إنّما تحدّد بالقياس إلى العادي Le normal أو المحتمل Le vraisemblable.

ولكن هذا العادي وهذا المحتمل يتغيّران بتغيّر الحالات. فالعادي بالنسبة إلى سائق في حالة طبيعية يكون السير فوق المعدّل الأدنى الذي

للسرعة. والعادي بالنسبة إلى سائق دهس مترجلا يكون السير فوق المعدّل الأقصى الذي للسرعة. ويتغيّر العادي بتغيّر الجماعات البشرية في كلّ مجال من مجالات الحياة.

4 - القيم Les valeurs :

إنّ القيم عليها مدار الحجاج بكلّ ضروبه وهي لئن خلت منها الاستدلالات ذات البعد العلمي والعلوم الشكلية Sciences formelles فإنّها تمثل بالنسبة إلى مجالات القانون والسياسة والفلسفة غذاء أساسيا فهي التي يعوّل عليها في جعل السامع يذعن لما يطرح عليه من آراء.

والقيم نوعان : (قيم مجرّدة وقيم محسوسة). فالمجرّدة من قبيل العدل والحقّ والمحسوسة من قبيل الوطن (تونس مثلا) والكنيسة.

5 - الهرميّات Les Hiérarchies :

إنّ القيم ليست مطلقة وإنّما هي خاضعة لهرميّة مّا فالجميل درجات وكذلك النافع.

والهرميّة بعد ذلك نوعان :

- مجرّدة مثل اعتبار العدل أفضل من النافع.

- مادية محسوسة : كاعتبار الانسان أعلى درجة من الحيوان، والإله أعلى درجة من الانسان.

إنّ هرميّة القيم في البنية الحجاجية أهمّ من القيم نفسها فالقيم وإن كانت تسلّم بها جماهير سامعين عدّة فإن درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر وهو ما يعني أن القيم درجات وليست كلّها في مرتبة واحدة. إنّ ما يميّز كلّ جمهور ليس القيم التي يسلّم بها بقدر ما يُميّزه ترتيبه إيّاها (ص 109).

6 - المعاني أو المواضع Les lieux :

إنّ للخطيب أن يعمد إلى استخدام القيم وهرميّتها للرّفع من درجة إذعان الجمهور. كما أنّ له أن يستخدم مقدّمات أعمّ منها وتسمّى المعاني Topos : Les lieux ومنها اشتقّت كلمة Topiques وهي المصنّفات المجعولة للاستدلال الجدلي. فالمعاني أو المواضع هي عند شيشرون Cicéron في كتاب "المواضع" عبارة عن مخازن للحجج أو مستودعات حجج Magasins des arguments (ص 112). ومن هنا جاءت ربّما كلمة "مواضع".

وتنقسم المواضع إلى مواضع مشتركة أو مبتذلة Lieux communs يمكن تطبيقها على علوم مختلفة مثل القانون والفيزياء والسياسة كموضع الأكثر والأقلّ. ومواضع خاصة Lieux spécifiques تكون وقفا على علم بعينه أو نوع خطابي بعينه لا يتعدّاه إلى غيره. كما أنّ المواضع تحدّد خصائص الأمم والجماعات الفكرية والأدبية وغير ذلك. ومن الأمثلة على ذلك أنّ أفضليّة ما هو ثابت وباق Durable موضع كلاسيكي تقابله أفضليّة الأقلّ والزائل وهو موضع رومنطيقي (ص 114).

إنّ المواضع من الطرائق التي يستخدمها الخطيب طلبا للتصديق. وهي أنواع :

أ - مواضع الكمّ Lieux de quantité :

وهي المواضع التي تثبت أنّ شيئا مّا أفضل من شيء آخر لأسباب كميّة من ذلك مثال أرسطو في المواضع Topiques وهو أنّ المال الأوفر أفضل من المال الأقلّ وفرة والمال الذي يصلح لقضاء حاجات كثيرة أفضل من المال الذي يصلح لقضاء حاجات أقلّ عددا. وأنّ ما هو أبقى أفضل ممّا هو أقلّ بقاء.

وقولنا "الكلّ خيْر من الجزء" إنّما يترجم بصيغة التفضيل المسلّمة القائلة بأنّ "الكلّ أكبر من الجزء" ومن هنا جاء تفضيل الديمقراطية لكونها

رأي الأغلبية وتفضيل الحقيقة لكونها تحظى بإجماع الآلهة (عند غير الموحّدين) ومن ثمّة بإجماع الناس.

ويرى أرسطو في التوبيقا Topiques أنّ العدل والعفّة أفضل من الشجاعة لكون العدل والعفّة نافعين دائما في حين أنّ الشجاعة لا تصلح إلاّ في أوقات معيّنة (ص 116).

ب - مواضع الكيف Lieux de qualité :

وهي ضدّ الكمّ من حيث إنها نسيج وحدها فهي واحدة ضدّ جمع، وتستمدّ قيمتها من وحدانيّتها تلك، مثل الحقيقة التي يضمنها الله فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة. ومثل الحق الذي لا يمكن إلاّ أن يَعلُوَ ولا يُعلَى عليه مهما كان عدد خصومه وأعدائه كثيرا وهكذا يتضح أنّ موضع الكيف واحد من أهمّ مدارات الحجاج.

ج - مواضع أخرى :

منها :

مواضع الترتيب كاعتبار السابق مثل المبادئ والقوانين في التفكير غير الاختباري Non-empiriste أفضل من اللاّحق وهي الوقائع التي تنتج عن تطبيق تلك المبادئ.

ومواضع الموجود Les lieux d'existant التي تقول بفضل الموجود والرّاهن والواقع على المحتمل والممكن أو غير الممكن وعلى هذا ربّما بني المثل الشعبي عندنا وهو : "عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة".

ويمكن أن يطلق على هذه المواضع مصطلح "مواضع المفضّل أو المؤْثر" Le préférable.

إنّ لكلّ عصر ولكلّ مصر مواضعهما ومعانيهما. على أنّه بالإمكان تخصيص كلّ نوع من المواضع بنوع من أنواع الحجاج فاستخدام مواضع

الكيف في الحجاج يكون من قبل الذين يسعون إلى تغيير النظام السّائد (ص 129) لكونه ممّا يحظى باجماع الأغلبية أو على الأقلّ يُزعم أنّه كذلك فعلى سبيل المثال كلّ ما هو كوني وخالد وعقلي ومقبول وثابت وباق وجوهري ويهمّ أكبر عدد ممكن من الناس اعتبره الكلاسيكيون وهم يتوجهون إلى جمهور عامّ واسع هو الأفضل واتخذوه معيار القيم في حين أنّ الرومنطيقيين - وجمهورهم خاص عادة - اعتبروا المفرد والنخبة والعبقرية والأصيل والجديد والمتميّز والخارق للعادة هي المواضع التي منها يستمدّون حججهم لاقناع جمهورهم.

إنّ كلّ ما ذكرناه من مقدّمات يمكن ردّه إلى ضربين اثنين ضَرْبٌ مداره على الواقع Le réel وهو المتعلّق بالوقائع والحقائق والافتراضات وضرب مداره على المؤثر والمفضّل Le préférable وهو المتعلّق بالقيم ومراتبها ومواضع الأفضل فيها.

تمثّل هذه المقدّمات على اختلاف أنواعها منطلقا للمحاجّة يعتمد الحسّ المشترك Le sens commun الذي لمجموعة لسانيّة معيّنة فهو جماع معتقداتها ومناط موافقاتها Accords بل ومناط موافقة كلّ عاقل وتسمّى المحاجّة في هذه الحال "المحاجة الموجهة للانسان عامة Argumentation ad humanitatem".

وتوجد إلى جانب هذه الموافقات العامة ضروب أخرى من الموافقات خاصة بأهل اختصاص من الاختصاصات العلمية أو التقنية أو القانونية أو غيرها وتنشأ هذه الموافقات عن مواضعات تكون بينهم، وتكون لهم لغتهم الخاصة بهم وحدودهم وتعريفاتهم الخاصة بهم أيضا وهو ما يجعلهم يشكّلون جمهورا خاصا لأفراده فيما بينهم طرائق في الحجاج خاصة تعتمد مقدّمات وموافقات مخصوصة.

على أنّ من الموافقات ما يكون خاصا لا بجمهور ضيّق كالذي كنّا نذكر وإنّما تكون خاصة بمحادثة معيّنة من ذلك المحاورة على الطريقة السقراطية. فالغاية الأساسية من استخدامها الحصول على موافقات

صريحة يستفاد منها في ما سيأتي بعد ذلك من حوار. إنّ بناء الخطاب الحجاجي لا يكون بمجرّد تطوير مقدّمات تعرض في بداية الكلام وإنّما يكون بناء هذا الخطاب بصنع مقدّمات أثناء الكلام. وينهض إقرار الخصم بحكم من الأحكام، وسكوته عن الكلام (والسكوت أخو الرضا كما يقال في المثل العربي) من المرتكزات التي يستفيد منها الطرف المقابل لمواصلة الحجاج في الاتجاه الذي يريد. وقد يعمد أحد الطرفين إلى خرق منظومة الطرف الآخر الحجاجية مستفيدا من تناقض أقواله أو تعارضها مع أطروحات الحزب الذي ينتمي إليه أو من تعارض أقواله مع أعماله ممّا ينطبق عليه قول المثل الدّارج "من لحيته افتلّو شكّال" ويسمّى مثل هذا الحجاج بـ "مقارعة الشخص بأقواله وأعماله" Argumentation ad hominem.

II- اختيار المعطيات أو المقدّمات وكيف يتمّ جعلها حجاجية ؟

لا يكفي أن تكون للخطيب مقدّمات من قبيل ما ذكرناه بل لا بدّ من إيقاع الاختيار بينها وجعلها ذات فاعلية حجاجية.

إنّ ضروب المصادقات أو الموافقات Les accords المتاحة للمخطيب تلك التي يمكن الاعتماد عليها في حجاجه، تمثّل معطى Un donné ولكن هذا المعطى من الاتساع وإمكان تعدّد وجوه الاستعمال ما يستوجب انتقاء عناصر المحاجة. ويقع هذا الاختيار، على أساس نوعية الجمهور المتلقّي للحجاج. وأهمّ وسيلة تعتمد في تقديم هذه العناصر المنتقاة وسيلة الحضور La présence ويتمثّل ذلك في استحضار العنصر المنتقى للمحاجة وجعله ماثلا بين أعين المخاطبين وفي أذهانهم. وهذه الوسيلة أي وسيلة الاحضار عامل جوهري في الحجاج لطالما أهمله المنظور العقلاني في الاستدلال. ويستمدّ الاحضار أو الحضور أهميّته الحجاجية من كونه يؤثّر في وجداننا تأثيرا مباشرا "وهكذا فإنّ ما هو حاضر في الذهن يكون أهمّ وهو ما ينبغي على نظرية الحجاج أن تأخذه بعين الاعتبار" (ص 156).

إنّ من مشاغل الخطيب أن يخرج ما يعتبره مهمّا بالنسبة إلى حجاجه من حيّز الغياب إلى حيّز الحضور كما أنّ عليه ان يشدّد على بعض العناصر التي هي حاضرة في أذهان سامعيه فيجعلها أكثر حضورا فيها ومن هنا يأتي دور الخطابة فهي من حيث إنها تقنية تتيح لنا أن نسلّط العقل على الخيال من أجل أن نحرّك الارادة، إنما ترتبط جوهريا بمسألة الحضور يقول باكون Bacon : "العاطفة لا تأخذ في الاعتبار إلاّ الحاضر فحسب. أمّا العقل فإنّه يأخذ في الاعتبار الآتي وما يليه من أزمنة" (ص 157). وهو ما يعني أنّ الحاضر من حيث هو ظاهرة نفسية عنصر جوهري في الحجاج.

إنّ بعض شيوخ الخطابة في الغرب ممّن يسلكون أيسر السبل إلى التأثير يوصون بالالتجاء إلى استخدام أشياء مادية من أجل التأثير في جمهور السامعين مثل تلويح أونتوان Antoine بثوب القيصر الملطّخ بالدم في وجوه الرومان وكأن يُحضر أبناء المتهم أمام القضاة لاستدرار الشفقة (ص 157). ووسيلة أخرى من وسائل اختيار المعطيات الحجاجية تتمثل في وجوب تأويل هذه المعطيات. ذلك أن الملفوظ الحجاجي على عكس الملفوظ الاستدلالي يقوم على تعدّد الدلالات والتأويلات فهو معطى محفوف بالغموض. فوجب على الخطيب أن يضيف إلى مجهوده في اختيار المعطيات الحجاجية مجهودا يبذله من أجل أن تؤوّل هذه المعطيات التأويل الذي يرتضيه وأن تعطى لها الدلالة التي يريد وإن كان الأمر في بعض الأحيان لا يتعلّقُ من جهة المتكلّم بتأويل بعينه بقدر ما يتعلّق بإبراز مختلف وجوه اللّبس الحافّة بوضعية مّا، وبإبراز مختلف الطرق التي يمكن أن تعالج بها تلك الوضعية ممّا يجعل كلامه قابلا لتأويلات مختلفة. وفي هذه الحالة يكون اختيار المخاطب لأحد هذه التأويلات أو اعتباره الكلام ليس لهُ إلاّ تأويل واحد إنّما يكشف عن نظام معتقداته المخصوص وعن رؤيته الخاصة إلى العالم. ومهما يكن من أمر فالمقام كما يقول ريتشاردز هو القمين برفع اللّبس وتوجيه دلالة المقال (ص 166).

من مظاهر اختيار المعطيات وجعلها ملائمة للحجاج اختيار النّعوت أو الصّفات Le choix des qualifications. فالصّفات تنهض بدور حجاجي يتمثّل في كون الصّفة إذ نختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع ويبدو هذا خاصة حين نجد صفتين متناظرتين ولكنهما متعارضتان، قابلتين لأن تظهرا في الخطاب ويكون اختيار إحداهما كاشفا عن رؤيتنا الخاصة كأن يقال مثلا عن أورست Oreste : "قاتل أمه" أو "الآخذ بثأر أبيه". على أنّ المقصد الحجاجي من اطلاق الصفة ليس وَضْعَ الموصوف في خانة مّا مع سائر العناصر التي تشاركه تلك الصفة وليس الكشف عن موقفنا منه فحسب وإنّما المقصد الحجاجي من اطلاق الصّفة تحديدُ نوع الموقف الذي ينبغي أن يحكم به عليه. فقولنا عن شخص إنه سارق يتجاوز مجرّد الإدانة إلى تحديد نوع العقاب الذي ينبغي أن يلقاه. إنّ من مقوّمات الحجاج النّعوت باعتبارها مفضية إلى التصنيف Classification. والمثال على ذلك وهو من عندنا أن يقال الأقوياء أو "الرجال" هم اليوم أصحاب الأموال أو أصحاب المناصب السياسية فهذا القول من شأنه أن يشعر "المثقف" أو العالم بهوانه وبكونه زائدا على النّصاب. لكن هذا التصنيف كثيرا ما جاء رجل السياسة نفسه يفسده بنعوت أخرى وتصنيف آخر للقوى الفاعلة في المجتمع فتسمع عادة قولهم : "الوطن بأحد العاملين عامل بالفكر أوعامل بالساعد". إنّ اطلاق الصّفات المفيدة مدحا أو ذمّا هي من قبيل المصادرة على المطلوب Pétition de principe لكونها غير مبرّرة لكنها مصادرة على المطلوب في كلمة واحدة.

III - طريقة عرض المقدّمات وشكل الخطاب :

توجد مقدّمات Prémisses للحجاج وقد عرضنا لها في العنصر I. ثمّ إنّ هذه المقدّمات تخضع للاختيار، وهو ما كنّا بصدد ذكره في العنصر II. واختيار هذه المقدّمات يخضع بدوره لطريقة العرض La pré-sentation علما بأنّ اختيار عناصر الحجاج وعرضها عمليّتان متداخلتان إلى حدّ أنّهما تُشكّلان عملية واحدة. إنّ نجاعة العرض شرط ضروري لكلّ

محاجة هدفها التأثير في جمهور السامعين بتهيئتهم للعمل المباشر سُلوكا وبتوجيه أذهانهم وجهة معيّنة فِكْرًا.

لكنّ الاهتمام بتقنيّات العرض في الخطابة اعتُبِر في بعض مراحل تاريخها رُوحَ الخطابة إذ قصروها على إجادة الكلام والكتابة واعتبروا الخطابة فنّ التعبير عن الفكرة لا غير. فهي شكل مـحْض وهي فكرة تفصل في الخطابة بين شكلها ومضمونها وتجعل الأهميّة كلّها في الشكل. ومن هنا جاء ربّما بُعْد كلمة الخطابة التهجيني إضافة إلى أسباب أخرى، دون شكّ، جعلتها مستهجنة عبر تاريخها الطويل.

يرى المؤلّفان على العكس من ذلك أنه لا فصْل بين الشكل والمضمون في شأن الخطابة وأنه لا يمكن دراسة البنى الأسلوبية منفصلةً عن أهدافها الحجاجية فحتّى ما ينشأ في الخطاب من تناغم وإيقاع وغير ذلك من الظواهر الشكليّة المحضة يمكن أن يكون له تأثير حجاجي من خلال ما يتولّد عنه من إعجاب ومرح وانبساط وحماس لدى جمهور السامعين. على أنّ هذه الظواهر الشكليّة ليست ذات وظيفة حجاجية مباشرة في الخطاب لهذا أهمل المؤلّفان درسها في كتابهما رغم اعترافهما بأهميّتها في فنّ الخطابة نُزُوعا منهما في ما نرى إلى البحث في تقنيات الحجاج الأعلق بالمضمون دون الشكل وذلك على عكس ما دأب عليه الدرس البلاغي في العصور الأخيرة كما يقولان.

إنّ من يرمي بخطابه إلى التأثير ينبغي عليه أن يحرص على عدم إضاعة وقته وعلى عدم تشتيت انتباه سامعيه ومن أجل ذلك وجب عليه أن يولي كلّ قسم من أقسام كلامه الأهميّة التي يريدها له في أذهان سامعيه فلا يعرض من المقدّمات ما هو معلوم لدى السامعين فقد يبدو ذلك ثقيلا على أنفسهم فقد كان أرسطو يقول :

"لكي نحصل على نتيجة أنّ دوريوس Dorieus أحرز تاجا مكافأة له على انتصاره، فإنه ينبغي أن نكتفي بالقول : لقد انتصر في الألعاب الأولمبية ولا داعي إلى القول : في الألعاب الأولمبية يحرز المتفوّق تاجا.

فهذا ممّا يعلمه الناس جميعا" (أرسطو : الخطابة (تعريب بدوي) مقالة 1، فصل 2 : 1357 أ).

ومن طرائق العرض الحجاجية اعتماد أسلوب يكون بطيئا لا عجولا (وقد فهمنا البطء ههنا بمعنى الاطناب والترديد والعجل بمعنى الايجاز) ذلك أنّ الأسلوب العجل يدعم توجّه الخطاب الاستدلالي والأسلوب البطيء يحدث لدى سامعيه الانفعال ويحرّك عواطفهم (وهذا لعمري عكس المتداول في شأن الأسلوب القرآني مثلا أنّ العجول الموجز منه كان خصيصة القرآن المكي وجاء لتحريك العواطف في حين كان الطول والابطاء من خصائص القرآن المدني لقيامه على الاستدلال ومقارعة بني اسرائيل بالحجة ولكن ربّما كان للبطء والعجلة عند المؤلفين معنى آخر). على أنّ المؤلفين اعتمدا في رأيهما هذا رأي فيكو VICO القائل بأنّ "الحبّ منشأه العادة ... ومن هنا كان الخطباء القائم كلامهم على الايجاز والقصر لا يهزّون القلوب إلاّ هزّا خفيفا ولا يؤثّرون إلاّ قليلا" (ص 194).

ومن طرائق عرض الخطاب عرضا حجاجيّا اعتماد التكرار لإبراز شدّة حضور الفكرة المقصود إيصالها والتأثير بها. وكذلك التشديد على بعض مقاطع الخطاب من خلال الصوت أو من خلال الصمت الذي يسبق أداءها. ومن طرائق العرض ذات الأثر الحجاجي أيضا كثرة إيراد الحكايات الدائرة حول موضوع واحد وإن تعارضت هذه الحكايات وتضاربت فهذا من شأنه أن يلفت الانتباه إلى أهميّة الموضوع الذي تراكمت حوله الحكايات. وكثيرا ما يصحب هذا التراكم تقنية حجاجية أخرى تُتوخّى في العرض هي كثرة الاشارات إلى الدقائق والرقائق المتعلّقة بذلك الموضوع تكثيفا لحالة الحضور التي نريد أن يتّسم بها موضوعنا في ذهن السامعين ولإحداث الانفعال أيضا فبقدرما يكون الموضوع مخصوصا يكون أبعث على الانفعال (ص 198) ونصل إلى هذه الخصوصية بواسطة ذكر الدقائق والرقائق تلك والمثال على ذلك ما قاله واتولاي Whately صاحب كتاب "مبادئ في الخطابة" من أنّ الجمهور

الذي ظلّ ينصت ببرود تامّ إلى ما كان يُعرض عليه من قضايا متعلّقة بجزيرة فُونتّونوا Fontenoy هزّته هزّا عنيفا إلى حدّ إذراف الدموع جزئية بسيطة تحكي مصرع شابّين في هذه الجزيرة (ص 198).

إنّ ممّا يساعد على الاشعار بمدى حضور الحدث ذِكْرَ مكان ذلك الحدث وزمانه مع ميْل إلى استخدام اللّفظ الحسّي المجسّد دون اللّفظ المجرّد كقول أونتوان Antoine في مسرحية "يوليوس قيصر" لشكسبير، عن مدبّري قتل القيصر : "أولئك الذين اخترقت خناجرهم جسد القيصر" عوض أن يقول "أولئك الذين قتلوه" (ص 198) إنّ من شأن اللّفظ الحسّي أن يزيد في درجة الحضور. لكنّ المؤلفين لا يغفلان عن الاشارة إلى كون اللّفظ الحسّي إذ يكثّف درجة حضور الفكرة لتنجم عن ذلك مصادقة السامعين، من شأنه أن يكون له أثر عكسيّ إذ هو قد ينفّر السامعين من الفكرة. فالرّغبة في التعبير تعبيرا حسّيا بواسطة اللّفظ الحسّي إذا تجاوزت حدّها باتت مجلبة للنفور لا للتفاهم. وذلك لكون اللّفظ الحسّي ذاك قد يصدم السامع. لهذا استحسنوا أن يكون اللّفظ في بعض الأحيان مؤدّيا معنى عامّا ومفهوما مجرّدا. ومهما يكن من أمر فإنّ عرض المعطيات ينبغي أن يكون فيه المقال مطابقا للمقام من أجل حجاج ناجع ناجح معا.

لقد تحدّثنا فيما سبق عن طرائق عرض المعطيات فماذا عن شكل الخطاب أو صيغ الحجاج اللّفظية ؟

إنّ الاجابة عن هذا السؤال تضعنا في مواجهة القضايا العالقة بالكلام كيف يكون حجاجيا إذ لا ينبغي أن ننسى أنّ الكلام ودلالته من أعظم وسائل احداث الموافقة أو المصادقة ؟

إنّ انتقاء اللّفظ لذو قيمة حجاجية ثابتة بحيث يبدو القول بالترادف في اللغة قولا لا يخلو من شطط. صحيح أنّ بعض الدارسين وبعض الاتجاهات في دراسة الشعر ترى أنّ اختيار لفظة دون مرادفها قد يكون على أساس شكلي فهو لغاية إحداث التنغيم أو الايقاع بحيث تبدو قيمة

اللفظ قيمة شكلية محضة، لكنّ الخطاب الحجاجي لمّا كان مرتبطا دائما بالمقام الذي يقال فيه إنّما يعمد إلى استخدام هذه الكلمة دون مرادفها في اللغة لكونها أنسب منه في ذلك المقام فقولنا عن زيد "إنّ له استعدادا لايقاع الناس في الخطإ" عوض "إنه كاذب" قد يكون المقصود منه إفراغ صفة "كاذب" من شحنتها السلبية وجعل اللفظ المطلق على زيد له طابع الحكم الموضوعي غير المُنْزِل إيّاه في منزلة المتّهم. ومن هنا تنشأ الدّلالة الحجاجية التي لجملة "له استعداد لايقاع الناس في الخطإ" وهي دلالة ليست للفظة "كاذب".

إنّ هذا المثال يبيّن بوضوح مدى التهافت الذي بنيت عليه المقابلة بين الخطاب الوصفي المحايد من ناحية فهو ليس حجاجيّا في رأي بعضهم وبين الخطاب العاطفي من ناحية أخرى فهو حجاج عندهم.

ومثال آخر نضربه على ما للخطاب المحايد من بعد حجاجي رغم ما قد يتبادر إلى الذهن من انعدام وجود البعد الحجاجي لمثل هذا الخطاب، قولنا عن فتاة تونسية : "إنّها تزوّجت فرنسيا" (حيث تبدو صفة "فرنسيا" محايدة - وهي مبدئيا كذلك -) عوض قولنا "تزوّجت قاوْري" في حين أنّ القول الأول كأنّه يبرّئها بعرض الأمر عرضا محايدا من خلال استعمال صفة "فرنسي". والصفتان رغم ذلك تحيلان على المرجع نفسه لولا أنّ الأولى وصفيّة والثانية تقويميّة فحصل لنا من ذلك أنّ الأسلوب الوصفي المحايد هو أيضا أسلوب حجاجي دلالته تبرئة ساحة الفتاة وعدم الاشعار بأنّها ارتكبت ذنبا.

إلى جانب هذا حاول المؤلّفان ضبط الصيغ التعبيرية والمُوجّهات التعبيرية Modalité d'expression أو الجهات التعبيرية التي لها دور حجاجي في عرض المعطيات من ذلك النفي La négation فالنفي إنّما هو ردّ على إثبات فعلي أو محتمل حصوله من قبل الغير (ص 208) فقد كان برقسون يرى أن الفكر السّالب La pensée négative لا يكون في الكلام إلاّ

إذا كان الأمر متعلّقا بمواجهة الغير أي حين يكون مدار الأمر على الحجاج.

ومن ذلك أيضا طرائق الرّبط بين القضايا بواسطة أدوات الاستئناف فهي تبني النتيجة على السبب أو تحدث هرميّة في شأن القيم (مثل الواو، أو، لكن الخ) ومن ذلك أيضا عبارات من قبيل رغم أنّ وإنْ كذا فهي من التقنيات التي تتيح للخطيب سلاسة انقياد السامعين إلى حيث يريد أن يقودهم.

لقد حصر المؤلّفان الموجّهات بالمعنى اللّساني الذي لهذا المصطلح في أربعة هي :

1 - التوجيه الإثباتي Modalité assertive ومن شأنها أن تستخدم في أيّ حجاج.

2 - التوجيه الإلزامي Modalité injonctive وصيغته اللّغوية هي الأمر. لكن ليس لهذه الصيغة قوّة اقناعية وذلك على عكس ما قد يعتقد، إذ يستمدّ الأمر طاقته الاقناعية من شخص الآمر وليس من ذات الصيغة ولهذا يتحوّل الأمر إلى معنى الترجّي حين لا يكون الآمر مؤهلا شرعيّا لتوجيه الأوامر.

3 - التوجيه الاستفهامي Modalité interrogative وهي ذات قيمة خطابية جليلة إذ يفترض السؤال شيئا تعلّق به ذلك السؤال ويوحي بحصول إجماع على وجود ذلك الشيء. كما أنّ اللّجوء إلى الاستفهام قد يهدف أحيانا إلى حمل من وجّه إليه الاستفهام على ابداء موافقته - إذا أجاب - على ما جاء الاستفهام يقتضيه (ومن هنا كانت أهميّة الاستفهام في نوع الخطابة المشاجري Judiciaire).

4 - التوجيه بالتمنّي Modalité optative ومداره على الصيغ المفيدة تمنّيا وهذه الصيغ يستفاد منها الاعتماد على فكرة مّا أو رأي مّا

تُقرّ به الجموعة] مثال : "ليته ينجح" فهو يستند إلى رأي وهو أن النجاح مرغوب فيه].

وصيغ لغوية أخرى لها بعد حجاجي شأن الأزمنة (ص 216) وشأن استخدام الضمائر يعوّض بعضها بعضا.

إنّ مجال هذه الصيغ التوجيهية في الحجاج أوسع بكثير من مجال التوجيهات المنطقية وقد حصرها المناطقة في اليقين والامكان والضرورة. فالهدف من الحجاج ليس تدقيق بعض الجهات المنطقية التي للقضايا بقدر ما هو توفير الوسائل المفضية إلى إقناع الجمهور وحمله على التصديق من خلال التنويع في ضروب التعبير عن الفكرة.

على أنّ من الصيغ اللغوية ما يتجاوز مجرّد إحداث التأثير الحجاجي في الجمهور إلى الاتحاد مع هذا الجمهور La communion avec l'auditoire فكْرا ووجدانا. من ذلك القوالب المكرورة Les clichés وهي حسب المؤلّفين من إنتاج الاجتماع القائم على الطبقيّة والهرميّة حيث الخضوع للشعائر وللسنّة والعادة يجعل الكلام بدوره تعابير وصيغا لغوية شعائرية أي قوالب جاهزة وذلك على عكس الكلام في المجتمعات القائمة على المساواة بين أفرادها حيث يكون التشديد على ركن المسند في الجملة أي على اللفظ الذي يحمل موقف الذات المتكلّمة وتقويمها الخاص للناس والأشياء (وقد عملت الأدبيّات الرّومنطيقيّة على القضاء على القوالب المكرورة). إنّ القوالب المكرورة تساعد على حدوث الوفاق بين الخطيب والجمهور شأنها في ذلك شأن الحكمة وشأن الأمثال التي هي حكم قصيرة غدت لقصرها وكثرة تداولها شعبية. ويساعد على انتشار الأمثال ما تشي به من وجود قاعدة أو معيار Une norme يُؤهلها لكي تكون في الخطاب منطلقا للاستدلال على شرط أن تكون ممّا يقبل به الجمهور والمثال على ذلك - وهو من عندنا - انطلاق المتحدّثين في مقامات الخصام وهم يتوقون إلى عقد صُلح بينهم من مثَل يتخذونه نقطة وفاق بينهم ينطلقون منها لتحقيق غايتهم الصلحية تلك. وممّا يسهّل انتشار المثل أيضا قصره وإيقاعه الناجم عن ذلك القصر.

ومن الأشكال أو الصيغ اللغوية ذات المدى الحجاجي الوجوه أو الصور البلاغيّة Figures[4] التي كثيرا ما نُظر إليها نظرة أدبيّة حصرتها في وظيفة التحسين والتزويق. إنّ ما يهمّ صاحبيْ "مصنف في الحجاج" هو النظر إلى بعض الصور البلاغية باعتبارها مستخدمة في الخطاب لحاجات الحجاج وأنّها ذات قيمة حجاجية حتى وإن لم يقبل الجمهور بالأطروحة التي جاء يعرضها الخطاب.

ومن هذه الصور البلاغية التي تساعد على التوحيد بين الخطاب وجمهوره وتمهّد السبيل إلى إقناعه "التّعريف الخطابي" وهو صورة تستخدم لا على سبيل شرح معنى كلمة وإنّما لتبرز بعض المظاهر الحافّة بواقعة مّا ممّا من شأنه أن يَعْزُب عن ذهن السامع. والمثال على ذلك وهو من عندنا أنّ الامبريالية الأمريكية كانت تعرّف في خطاب المعسكر الشرقي بالقول : "هي نمر من ورق" وذلك للتنبيه على مدى هشاشتها وهو أمر قد يخفى عن الناس البسطاء.

ومن هذه الصور البلاغية Les périphrases المثال الذي سبق ذكره وهو قولنا عن شخص مّا "إنّ له استعدادا لايقاع الناس في الخطإ" عوض كلمة "كاذب" وكذلك الكناية والمجاز المرسل بجميع وجوهه كدعاء كلينتون العرب واليهود في تأبينه لاسحاق رابين "أحفاد ابراهيم" وكذلك الاستدراك أو التدارك La correction كأن يقال لو رجوتني أو بالأحرى لو سألتني أن أعطيك مالا! ويذكر في هذا السياق أيضا التكرار باعتباره صورة بلاغية أو وجها بلاغيا Figure والاسهاب L'amplification والالتفات في الأزمنة Enallage de temps وفي الضمائر Enallage de la personne والتلميح والشاهد والاستفهام الخ (ص ص 232 - 241).

* * *

(4) عرّبنا كلمة Figures بكلمة وُجُوه أو صور بلاغيّة دون كلمة "مجازات" لكون Figures تتجاوز مفهوم المجاز في البلاغة العربية لتشمل كلّ بنية أو شكل تركيبي أو دلالي أو براغماتي يرد في الكلام بطريقة في التعبير غير عادية وتلفت بذلك انتباه السامع أو القارئ شأن التكرار (انظر ص 227).

المسألة الثالثة : التقنيات الحجاجية

إنّ الأشكال الحجاجية Schèmes argumentatifs التي يمكن اعتبارها مواضع حجاجية Lieux argumentatifs أو معاني حجاجية على نوعين أي لها نوعان من الطرائق : طرائق الوصل أوالاتصال Procédés de liaison وطرائق الفصل أو الانفصال Procédé de dissociation. ومعنى هذا أنّه توجد أشكال حجاجية اتصالية وأشكال حجاجية انفصالية والمقصود بالطرائق الاتصالية Procédés de liaison الطرائق التي تقرّب بين العناصر المتباينة بدءا وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها أي ابرازها في هيكل أو بنيّة واضحة أو لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويما ايجابيا أو سلبيا. ومن الأشكال الاتصالية الحجج أو الأدلة شبه المنطقية Argument quasi-logique والحجج المؤسسة على بنية الواقع Arguments basés sur la structure du réel والحجج المؤسسة لبنية الواقع Les arguments qui fondent la structure du réel شأن الحجج التي تستخدم الحالات الخاصة Cas particuliers حجة تدعم رأيا مّا (المثل والشاهد والمثال Modèle) وشأن الحجج المستخدم فيها التمثيل Analogie فهي تعاد بواسطتها صياغة بعض العناصر الفكرية على غرار الأشكال المسلّم بها في مجالات أخرى من مجالات الواقع (التمثيل والاستعارة الخ).

والمقصود بالطرائق الانفصالية Procédés de dissociation التقنيات المستخدمة لغرض احداث القطيعة وافساد اللّحمة الموجودة بين عناصر تشكّل عادة كلاّ لا يتجزأ أو على الأقل كلاّ متضامنة أجزاؤه في نطاق نظام فكريّ واحد. فوفق هذه الطرائق يحدث فصل داخل المفهوم الواحد بملاحظة انعدام الانسجام بين العناصر المكوّنة له وبحمل أعراضه على جوهره ومحاكمة ظاهره Son apparence في ضوء حقيقته Sa réalité

لقد عمد مؤلّفا "مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة -" إلى حصر التقنيات أو الطرائق الحجاجية في ضربين ضرب يقوم على الوصل

والاتصال وقد عقدا له الفصول الثلاثة الأولى من القسم الثاني. وضرب يقوم على الفصل أو الانفصال وقد عقدا له الفصل الرابع.

أ - الطرائق الاتصالية :

أ - 1 - الحجج شبه المنطقية (ص 259) :

تستمدّ الحجج شبه المنطقيّة قوّتها الاقناعية من مشابهتها للطرائق الشكلية Formelle والمنطقية والرياضية في البرهنة لكن هي تشبهها فحسب وليست هي إياها إذ في هذه الحجج شبه المنطقية ما يثير الاعتراض فوجب من أجل ذلك تدقيقها بأن يبذل في بناء استدلالها جهد غير شكلي محض Non formel. ولكن رغم ذلك تبقى الحجج شبه المنطقية تعتمد البنى المنطقية مثل التناقض Contradiction والتماثل التامّ أو الجزئي Identité totale ou partielle ومثل قانون التعدية La transtivité كما تعتمد الحجج شبه المنطقية العلاقات الرياضية مثل علاقة الجزء بالكلّ وعلاقة الأصغر بالأكبر وعلاقة التواتر وغيرها.

أ -1-1- الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية وهي أنواع :

أ -1-1-1- التناقض وعدم الاتفاق Incompatibilité :

المقصود بالتناقض Contradiction هو أن تكون هناك قضيتان 2 propo-sitions في نطاق مشكلتين إحداهما نفي للأخرى ونقض لها (ص 270) [كأن يقال المطر ينزل ولا ينزل] في حين أنّ عدم الاتفاق أو التعارض بين ملفوظين يتمثل في وضع الملفوظين على محكّ الواقع والظروف أو المقام لاختيار إحدى الأطروحتين وإقصاء الأخرى فهي خاطئة.

وإذن فالتناقض يحدث داخل النظام الواحد المشكلن. أمّا التعارض فيحدث في علاقة الملافيظ بالمقام فمثلا يمكن أن يُعتبر من باب التعارض

موقف من يحجّر قتل الكائن الحيّ ويدعو رغم ذلك إلى معالجة مريض يشكو التهابا. فالأطروحتان متعارضتان إذ السؤال الذي يطرح هنا هو هل من حقّنا في هذه الحالة استخدام البنيسيلين Pénicilline الذي من شأنه أن يقضي على الجراثيم وهي كائنات حيّة ؟ (ص 272) وعلى هذا فالخطيب في حالتنا هذه مطالب بتدقيق بعض ألفاظه وأفكاره ليتمكّن من تطبيق قاعدتيه المذكورتين وهما تحجير قتل الكائن الحي من ناحية والدعوة إلى معالجة الانسان المريض من ناحية أخرى، دون أن يقع في مأزق التعارض بين المقال والمقام.

ومثال آخر ما استمعت إليه ذات يوم من حوار بين زملاء في قاعة الأساتذة بكليّة منّوبة. قال الأول ترى لماذا يكون السقوط من على ظهر الحمار أكثر إيلاما للمرء من سقوطه من على ظهر الجمل رغم أنّ الجمل أعلى ظهرا وأطول ؟ قال الثاني معلّلا ذلك : "ربّما لكون الساقط من على ظهر الجمل وهو ساقط من علٍ يجد الفرصة ليتهيّأ للسقوط على أيّ شكل يحبّ في حين أنّ الساقط من على ظهر الحمار وهو ساقط من قرب لا يجد تلك الفرصة. قال له الثالث في بهجة من ضبط شخصا واقعا في تعارض مع الواقع : "رويدك بارك الله فيك فقياسا على كلامك هذا يكون الساقط من أعلى أفريكا (وهي أعلى بناية بتونس العاصمة) أكثر أملا في النجاة من الواثب في حوض سباحة".

إنّ التناقض بين القضيتين المجرّدتين الذي يحصل داخل النظام المشكلن يؤدّي إلى الخور L'absurde في حين أنّ التعارض بين القاعدتين في ضوء المقام الذي تقالان فيه يكون مثار هُزء فصاحبه هُزْأة Ridicule ومعلوم حسب برلمان (ص 276) أن سلاح الحجاج هو الهزء Le ridicule وليس العبث لأن العبث مجاله القضايا المنطقية المجرّدة والهزء مجاله المقال في علاقته بالمقام. وقد حدّ الهزء بقوله : هو ما يدفعنا إلى أن نضحك منه، ذلك أن القول موضوع الهزء هو ذلك القول الذي يتعارض بدون أيّ مبرّر مع الرأي السّائد (ص 276) (قول الزميل نجا لكون الجمل له قامة طويلة

قولٌ مضحك). لكن يلاحظ هنا قول برلمان "هو أن يتعارض مع الرأي السّائد بدون مبرّر Sans justification ومعنى ذلك أنّه يولي أهمّية للتبرير وأنّ الحجة شبه المنطقية تستمد قوّتها من قيامها على غرار البناء المنطقي مع تبريرها في صورة حصول تعارض. وقوله إنّ الهزء سلاح الحجاج معناه كما هو مبيّن في صفحة 263 أنّ سبيل الحجاج إماطة اللّثام عن التعارض في أطروحات الخصم وأنّ الخصم يبحث عادة عن مواطن الهزء في خطاب خصمه أي مواطن التعارض.

I - 1-1-2 - التماثل والحدّ في الحجاج وهما من الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية :

التماثل التامّ مداره على التعريف Définition من حيث هو تعبير عن التماثل بين المعرِّف Le definiens والمعرَّف Le definien dum وليس المعرَّف تمام المعرّف على الحقيقة لهذا سمّي الحجاج من هذا القبيل حجاجا شبه منطقي فقولنا على سبيل المثال :

الرّجل رجل

أو الأب يبقى دائما أبًا

وهو من قبيل تحصيل الحاصل La tautologie لا تجد فيه معنى المعرّف وهو رجلٌ أو أبًا هو نفسه معنى المعرَّف وهو الرّجل والأب لهذا قيل عن مثل هذه القضايا أن أحد ركنيها أو لفظيها وَرَدَ على الحقيقة والآخر على وجه المجاز (ص 292).

إنّ صيغة التماثل ليست إلاّ طريقة شكليّة نتوخّاها في تقويم شيء مّا تقويما إيجابيا أو سلبيّا بواسطة الحشو Le pléonasme كقول القائل : "حين أرى ما أرى أفكّر في ما أفكّر" (ص 293). ففي هذا القول نجد اللّفظ الثاني دائما هو الذي يحمل القيمة الدلالية شأن ما يحدث في ظاهرة التكرار.

إنّ صيغة التماثل المستندة إلى التعريف أو الحدّ لما كانت من تحصيل الحاصل Tautologique اعتبرت دلالتها - خطأ - دلالة محدّدة سلفا معلومة مسبّقا فهي جامدة واعتبرت العلاقة بين اللّفظين في التعريف هي نفسها دائما ومردّ الخطأ في هذا إلى ارتباط الملفوظ بالمقام. إنّ بعض هذه الصيغ القائمة على التماثل انتهت إلى أن تكون حِكَما maximes كقولنا المرأة هي المرأة Une femme est une femme (ص 294) لكن هذه الحكم لا يمكن أن تكون لها دلالتها الحجاجية إلاّ في مقام بعينه فهذا المقام هو الذي يعطي لهذه العبارات دلالتها المخصوصة.

ا-1-1-3 الحجج القائمة على العلاقة التبادليّة Arguments de réciprocité وعلى قاعدة العدل وهي ممّا يعتمد فيه البنى المنطقية :

تتمثّل هذه الحجج في معالجة وضعيتين إحداهما بسبيل من الأخرى معالجة واحدة وهو ما يعني أنّ تينك الوضعيتين متماثلتان وإن بطريقة غير مباشرة. وتماثُلهما ضروري لتطبيق قاعدة العدل La règle de justice. وقاعدة العدل هي تلك القاعدة التي تقتضي معاملة واحدة لكائنات أو وضعيّات داخلة في مقولة واحدة.

أمثلة :

- لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه (حديث).

- وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (المطفّفين/1-3).

- أحلال عليكم حرام علينا (مثل) في قول شوقي :

- أحرام على بلابله الشدو * حلال للطير من كلّ جنس

في كلّ هذه الأمثلة حجج عكسيّة ودعوة إلى تطبيق قاعدة العدل على وضعيّتين متناظرتين Symétriques.

على أنّ الحجج القائمة على العلاقة التبادليّة أو العكسيّة يمكن أن تنشأ عن قلب وجهات النظر من قبيل "إذا كانت تبدو لكم تقاليد أهل الصين غريبة فإن تقاليدكم تبدو لهم كذلك".

أو كما في القرآن :

قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ (هود/38).

أو قولنا عادة معتمدين التناظر الذي نطبّق بواسطته قاعدة العدل : "ضع نفسك مكاني" Mettez-vous à ma place (ص 299).

I -1-1-4- حجج التعدية Arguments de transitivité :

رابع أنواع الحجج شبه المنطقية المؤسسة على البنى المنطقيّة (الشكلية) الحجج القائمة على التّعدية.

إنّ التّعدية خاصيّة شكليّة تتّصف بها ضروب من العلاقات التي تتيح لنا أن نمرّ من إثبات أنّ العلاقة الموجودة بين أ و ب من ناحية وب و ج من ناحية أخرى هي علاقة واحدة إلى استنتاج أنّ العلاقة نفسها موجودة بالتالي بين أ و ج. وضروب العلاقات التي تقوم على خاصيّة التّعدية هي علاقات التساوي والتفوّق Supériorité والتضمّن Inclusion.

ومن أحسن الأمثلة على ذلك الحكمة التي تقول :

عدوّ عدوّي صديقي

حيث يدعم الطابع شبه المنطقي في هذه الحكمة ما يمكن أن يُستنتج منها وهو "صديق عدوّي عدوّي" (ص 308).

إنّ من أهمّ علاقات التّعدية ذات الصبغة الحجاجية شبه المنطقية علاقة التضمّن Relation d'implication وهي العلاقة المنطقيّة التي تبيّن أنّ قضية مّا تتضمّن قضيّة أخرى. ويبدو هذا خاصة في الاستدلال القياسي Raisonne-ment syllogistique القائم أساسا على التّعدية في القياس الخطابي الذي

يسمّيه أرسطو ضميرا Enthymème ويسمه Quintilien قياسا ظنّيا -Epi chérème. فالضمير ليس من بعض الوجوه حسب برلمان إلاّ حجة أو دليلا شبه منطقي يقدّم في شكل قياس ويؤدّي إلى ظهور علاقة التعدية من قبيل :

- قضى سقراط نحبه لأنّه إنسان
- [النتيجة المسكوت عنها : كلّ إنسان فانٍ]
- علاقة التّعدية :
- سننتصر لأننا الأقوى.
- [الأقوى ينتصر]

ا-1-2- الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية ومنها :

ا-1-2-1- ادماج الجزء في الكلّ (ص 311) :

يكون الحجاج في هذه الحالة قائما على النّموذج التالي : "ما ينطبق على الكلّ ينطبق على الجزء" (ص 312) من قبيل القاعدة الفقهيّة في تحريم الخمر :

"ما أسكر كثيره فقليله حرام".

أو قول لوك Locke : "كلّ ما يحجّره القانون على الكنيسة لا يمكن لأيّ قانون كنسي أن يحلّله لأي عضو من أعضائها" (ص 312).

وتكون العلاقة في ادماج الجزء في الكلّ منظورا إليها عادة من زاوية كميّة فالكلّ يحتوي الجزء وتبعا لذلك فهو أهمّ منه وهو ما يجعل هذا الضرب من الحجاج في علاقة بمواضع الكمّ أو معاني الكمّ التي رأينا.

ا-1-2-2- تقسيم الكلّ إلى أجزائه المكوّنة له :

إنّ تصوّر الكلّ على أنّه مجمل أجزائه تبنى عليه طائفة من الحجج يمكن تسميتها حجج التقسيم Division أو التوزيع Partition كقولنا : الكلام اسم وفعل وحرف.

إنّ الشرط في استخدام الحجة القائمة على التقسيم استخداما ناجحا هو أن يكون تعداد الأجزاء شاملا Exhaustive. يقول Quintilien في ذلك : "إن نسقط عند تعدادنا الأجزاء فرضيّة واحدة يَهْوِ صَرْحُنا [الحجاجي] كلُّه ونصبحْ ضُحكةً [للجميع]" (ص 316).

لِمَ المحاجة بالتقسيم ؟ إنّ الغاية الأساسية منها حسب برلمان البرهنة على وجود المجموع ومن ثمّة تقوية الحضور Augmenter la présence بمعنى اشعار الغير بوجود الشيء موضوع التقسيم من خلال التصريح بوجود أجزائه فعلى سبيل المثال برهنتنا على أن مدينة بحالها قد هُدّمت، لشخص ما ينفي هدمها يكون بتعداد الأحياء المتضرّرة تعدادا شاملا. لكن تعدادنا الشامل هذا لا يكون لغاية البرهنة على صحة تضرّر المدينة إذا كان المخاطب لا ينكر خبر الضرر وإنّما يكون حسب برلمان لغاية حجاجية أخرى هي ابراز حضور الأشياء La présence.

ا-2- الحجج المؤسسة على بنية الواقع :

لئن كانت الحجج شبه المنطقية ترمي إلى صحة الموضوع ومشروعيته بفضل ما لها من بعد عقلاني تستمدّه من علاقتها ببعض الصيغ المنطقية والرياضية فإنّ الحجج القائمة على بنية الواقع تستخدم الحجج شبه المنطقية للرّبط بين أحكام مسلّم بها وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلّما بها، وذلك بجعل الأحكام المسلّم بها والأحكام غير المسلّم بها عناصر تنتمي إلى كلّ واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون أن يسلّم بالآخر ومن هنا جاء وصفها بكونها حُججًا اتّصالية أو قائمة على الاتصال.

إنّ الحجج التي تُعتمد فيها بنى الواقع لا تصف الواقع وصفا موضوعيا وإنّما هي طريقة في عرض الآراء المتعلّقة بهذا الواقع ويمكن أن تكون هذه الآراء وقائع Des faits أو حقائق Des vérités أو افتراضات Des présomptions.

ومن ضروب الاتصال أو الترابط بين هذه الآراء أو الأحكام الاتصال التتابعي Liaison de succession الذي يكون بين ظاهرة مّا وبين نتائجها أو مُسبّباتها، و"الاتصال التواجدي" Liaison de coexistence الذي يكون بين شخص وبين أعماله وعموما بين الجوهر وتجلّياته كأنْ يقال عن طفل مّا. إنه عظيم باعتبار أن أباه فلان (قياس العرض على الجوهر). إنّ الفرق الأساسي بين الترابط التتابعي والترابط التواجدي أن الترتيب الزمني أساسي في الأول ثانوي في الثاني (ص 394).

I-2-1- وجوه الاتّصال التّتابعي :

I-2-1-1- الوصل السّببي والحجاج :

للوصل السّببي ثلاثة ضروب من الحجاج :

- حجاج يرمي إلى الربط بين حدثين متتابعين بواسطة رابط سببي.

مثال : اجتهد فنجح.

- حجاج يرمي إلى أن يستخلص من حدث مّا وقع سببٌ أحدثه وأدّى إليه.

مثال : نجح لأنه اجتهد.

- حجاج يرمي إلى التكهّن بما سينجرّ عن حدث مّا من نتائج.

مثال : هو يجتهد فسينجح (ص 354).

ومعنى هذا أنّ في الرّبط السببي يكون المرور في الاتجاهين : من السبب إلى النتيجة ومن النتيجة إلى السبب وفي هذا الاطار يمكن أن نتحدث عمّا يسمّيه برلمان الحجة البراغماتيّة L'argument pragmatique. وحدّ هذه الحجة أنها الحجة التي يحصل بها تقويم عمل مّا أو حدث مّا باعتبار نتائجه الايجابية أو السلبية ومن هنا كان للحجة البراغماتية تأثير مباشر في توجيه السّلوك وعُدّت من أهمّ وسائل الحجاج. إنّ مدار هذه الحجة كما قلنا على تثمين حدث مّا بذكر نتائجه فعلى هذا لا يكون المقصود من هذه الحجة مجردّ التثمين بل وتوجيه العمل أيضا.

ا-2-1-2- حجة التبذير L'argument de gaspillage :

وهي حجة تقوم على الاتصال والتتابع وإن لم تكن ليُعتمد فيها أساسا على السببيّة وتتمثّل في أن نقول حسب برلمان : "بما أنّنا شرعنا في إنجاز هذا العمل وضحّينا في سبيله بما لو أعرضنا عن تمامه لكان مضيعة للمال وللجهد فإنّه علينا أن نواصل إنجازه". وهذا التبرير ممّا يقدّم صاحب البنك Le banquier عادة لحريفه الذي أفلس عسى أن تستقيم الحال ويُؤتي المشروع أكله (ص 375).

ا- 2-1-3- حجة الاتجاه L'argument de direction :

وتتمثّل أساسا في التحذير من مغبّة اتّباع سياسة المراحل التنازليّة كقولنا إذا تنازلت هذه المرة وجب عليك أن تتنازل أكثر في المرّة القادمة والله أعلم أين ستقف بك سياسة التّنازل هذه ؟ أو التحذير من مغبّة انتشار ظاهرة مّا ممّا يسمّى حجة الانتشار L'argument de la propagation أو حجة العدوى L'argument de contagion كأن يقال في سياق التحذير : "اللّي تعشّى خوك تغدّاك"

أو "كعبة بطاطا خامره تخمّر الشكاره الكلّ"

أ-2-2- وجوه الاتّصال التّواجدي :

أ-2-2-1- الشخص وأعماله :

يعتبر الانسان في الحجاج ذا صفات معيّنة، منشئا لأعمال وأحكام معيّنة، كذلك هو موضوع تقويم من قبل الآخرين [في ضوء تلك الصفات والأعمال والأحكام] (ص 397).

إنّ علم الأخلاق والقضاء يعتمدان مفهومي "الانسان وأعماله" من حيث هما مفهومان مترابطان متواشجان لا فكاك لأحدهما عن الآخر. فعلم الأخلاق والقضاء يحكمان على العمل وعلى صاحبه في الوقت نفسه وليس في وسعهما الاكتفاء بالحكم على واحد منهما دون الآخر وهما إذ يحكمان على الشخص دون أعماله فإنّهما يحكمان عليه في ضوء أعماله فهي جزء منه لا يتجزّأ. وهكذا فإنّ الشخص هو مجمل المعلوم من أعماله أي بتعبير أدقّ هو العلاقة بين ما ينبغي أن نعتبره جوهر الشخص وبين أعماله التي هي تجلّيات ذلك الجوهر.

ولئن كانت الأعمال تجلو جوهر الشخص وتفسّره فإنه في المقابل يمكن أن يكون الشخص أو بالأحرى ما نعرفه عن الشخص هو الذي يفسّر لنا ما غمض من أعماله فالشخص ههنا ينهض لدور السّياق Contexte الذي يُعينُ على تأويل العمل. وفي هذه الحالة يلعب القصد أو النيّة أو الطويّة L'intention دورا مهمّا ونعني بالقصد أو النيّة أو الطويّة ما توفّر لدينا من أفكار وآراء سابقة حول الشخص صاحب العمل. وهكذا فإنّ اللّجوء إلى القصد أو النيّة يمثل مناط الحجاج فهو يربط العمل بصاحبه ويعيننا على فهم عمله وعلى إمكان تقويمه. وإذن فإنّ علاقة الوصل التواجديّة لا يتّبع الحجاج فيها مسار عمل - شخص وإنّما يتّبع فيها أيضا مسار شخص - عمل وهو ما أسماه برلمان "التداخل بين العمل والشخص" (ص 398 وما بعدها).

يمكن أن نقدّم مثالين الأول على مسار : عمل - شخص :

إنّ من قتل أباه وتزوّج أمّه لا يمكن إلاّ أن يكون مجنونا - الجنون جوهر وأعمال قتل الأب وتزوج الأم تجلّيات له أو الشخص في · عره مجنون وأعماله تلك تجلّيات لذلك.

والثاني على مسار : شخص - عمل :

لا يستقيم الظلّ والعود أعوج - اعوجّ الظلّ لأنّ العود معوجّ

I-2-2-2- حجة السلطة Argument d'autorité :

حجج عدّة تغذّوها هيبة المتكلّم ونفوذه وسطوته، فعلى سبيل المثال وعد الشّرف يأتي على لسان شخص مّا باعتباره شاهد إثبات على ما يقول إنّما يكون وقفا على القيمة التي لهذا الشخص في عيون الناس. وإذا باء الحجاج بالفشل في هذه الحالة فإن مردّ ذلك أنّ المثال Le modèle ليس له من النفوذ والهيبة ما يجعل كلامه مقنعا.

إنّ أهمّ حجة من هذا القبيل هي حجة السلطة التي تستخدم أعمال شخص أو مجموعة أشخاص أو أحكامهم حجة على صحّة أطروحة مّا (ص 411).

وتختلف السلطة في حجة السلطة وتتعدّد تعدّدا كبيرا فقد تكون "الاجماع" أو "الرأي العام" أو "العلماء" أو "الفلاسفة" أو "الكهنوت" أو "الأنبياء" وقد تكون هذه السلط غير شخصية Impersonnelle مثل "الفيزياء" أو "العقيدة" أو "الدين" أو "الكتاب المقدّس" وقد يعمد في الحجاج بالسلطة إلى ذكر أشخاص معيّنين بأسمائهم على أن تكون سلطة هؤلاء جميعا معترفا بها من قبل جمهور السامعين، في المجال الذي ذكرت فيه.

والعادة في الحجاج ألاّ تكون الحجة بالسلطة الحجة الوحيدة فيه وإنّما تأتي هذه الحجة مكملة لحجاج يكون غنيّا بحجج أخرى غير حجة السلطة كما أنّه كثيرا ما نعمد إلى الثناء على هذه السلطة قبل استخدامها حجة في كلامنا.

ا-2-2-3- الاتصال الرّمزي La liaison symbolique :

من وجوه الاتّصال التواجدي الترابط الرّمزي، والسبب في اعتبار الترابط فيه تواجديّا لا تتابعيّا أنّ قيمة الرّمز ودلالته تستمدان ممّا يوجد من ترابط واتصال تزامنيّ بين الرّامز والمرموز إليه فالعلاقة بينهما علاقة مشاركة Rapport de participation وهي حسب ما يفهم ربّما من كلام برلمان علاقة تبرير Rapport de motivation على عكس العلامة فالعلاقة بين طرفيها اعتباطية كما يقول برلمان نفسه.

إنّ الوصل الرّمزي يقوم على انتقال من الرّمز إلى ما يرمز إليه مثلما ينتقل من العَلَم إلى الوطن ومن الصليب إلى المسيحية ومن شخص العاهل إلى الدولة. إنّ ما تثيره هذه الأشياء المادية من عواطف وأحاسيس يعود إلى ما بين الرّمز والمرموز إليه من علاقة مشاركة أو تبرير فهذه العلاقة هي التي تثير العاطفة الدينية أو الوطنية في أمثلتنا المذكورة وعلى هذا يكون للوصل الرّمزي وهو ربط تواجدي دور كبير في التأثير في الكائنات التي صنعته وجعلت له دلالة مّا. فمن الضروري إذن بالنسبة إلى صانع الحجاج أن يدرك مدى اكتساب شيء مّا طبيعة رمزية.

إنّ الرّمز يؤثّر في الذين يقرّون بوجود الاتصال بين طرفيه لكنه لا يؤثّر بأيّ وجه في الذين لا يدركون تلك العلاقة الترابطية القائمة بين طرفيه وهو ما يعني أنّ الرّمز خاصّ بقوم مّا وبثقافة مّا ولا يصلح أن يستخدم في مخاطبة جمهور عامّ وهو ما يؤكّد بعده اللاعقلي Irrationnel.

ا-3- الاتّصال المؤسس لبنية الواقع :

ا-3-1- تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة :

ومن هذه الحالات الخاصة المثل L'exemple ويؤتى به في الحالات التي لا توجد فيها عادة مقدّمات Des prémisses.

إنّ الحاجّة بواسطة المثل تقتضي وجود بعض الخلافات في شأن القاعدة الخاصة التي جيء بالمثل لدعمها وتكريسها. يمكن لنا أن نضرب مثالا من عندنا يعتمد مثال أرسطو عند الحديث عن المثل فأن نقول : زيد الملك جنح للطغيان لأنه طلب أن يكون له حرس خاص هو قاعدة خاصة يؤتى لدعمها بمثل ملكين سابقين هما عمرو والحارث فقد طلبا حرسا خاصا وأصبحا بواسطته طاغيتين.

في هذه الحالة نحن مررنا من حالة خاصة زيد إلى حالة خاصة أيضا هي عمرو والحارث وهو ما يسمّيه برلمان بالحجاج من الخاص إلى الخاص Argumentation du particulier au particulier وهي من خصائص الحوارات السقراطية (ص 475).

لكن يمكن للمثل أن تبنى عليه قاعدة Une règle تكون عامة وتشكّل قانونا وفي مثالنا السابق تكون القاعدة وهي من قبيل الضمير : طلب الملوك حرسا أمارة جنوح للطّغيان.

من الحالات الخاصة أيضا البيّنة أو التبيين أو الاستشهاد L'illustration وقد اعتمدنا هذا التّعريب اعتمادا على تقسيم أرسطو للمثل (الخطابة II، 1394، 20) نوعين فإن كانت في أول الكلام فهي تشبه الاستقراء Induction وإن كانت في آخره فهي تشبه البيّنة Témoignage.

لئن كانت الغاية من المثل تأسيس القاعدة فإن الاستشهاد من شأنه أن يقوّي درجة التصديق بقاعدة مّا معلومة وذلك بتقديم حالات خاصة توضّح القول ذا الطابع العام، وتقوّي حضور هذا القول في الذهن. وعلى هذا فإن الاستشهاد يؤتى به للتوضيح rendre clair في حين أن المثل يؤتى به للبرهنة ولتأسيس القاعدة. وعلى العموم فإن المثل يكون عادة سابقا للقاعدة في حين يكون الاستشهاد لاحقا قصد تقوية حضور الحجة وقصد جعل القاعدة المجرّدة حسيّة وملموسة.

ولمّا كان الاستشهاد أو التّبيين L'illustration يهدف إلى تقوية حضور الحجة بجعل القاعدة المجرّدة ملموسة بواسطة الحالة الخاصة يستشهد بها

عليها. فقد نُظر إلى هذا الاستشهاد على أنّه صورة Une image تدعم القاعدة وتوضّحها.

ومن الحالات الخاصة أيضا النّموذج وعكس النموذج (ص 488) Le modèle et l'anti-modèle ومداره على كائن نموذج يصلح على صعيد السلوك لا لتأسيس قاعدة عامة أو دعمها فحسب وإنّما يصلح كذلك للحضّ على عمل مّا اقتداء به ومحاكاةً له ونسجا على منواله وإن بطريقة غير موفّقة تمام التوفيق.

إنّ قيمة الشخص المعترف بها مسبّقا يمكن أن تكون مقدّمة Prémisse تُستنتج منها نتيجة تدعو إلى توخي سبيل من السبل. ومثلما أنّ لكلّ إنسان نموذجه فلكلّ قُطر نموذجه كذلك وكذلك كلّ عصر.

إنّ على الشخص القدوة أو المثال أن يسهر على تلميع صورته، ذلك أنّ انحرافا واحدا منه قد يستخدم تبريرا لعشرات الانحرافات من قبل غيره عملا بالمثل العربي :

"إذا كان ربّ الدار للطبل ضاربا ..."

وفي خطّ موازٍ للمثال أو النموذج يوجد عكس النّموذج L'anti-modèle فبواسطة حجة عكس النموذج هذه يكون الحضّ لا على الاقتداء بطبيعة الحال وإنّما على الانفصال عن الشخص الذي يمثل عكس النموذج.

وقد يحصل أن ندعو غيرنا إلى الاقتداء بمثال معيّن نحن بدورنا في حاجة إلى الاقتداء به وهو ما ينشأ عنه في بعض الأحيان تبادلٌ لأطراف الكلام بين المتخاطبين مضحكٌ من قبيل هذا المثال الذي يضربه لنا المؤلّفان : "قال الأب لابنه الكسول : "كان نابليون في مثل سنّك رأس فصله" فأجابه الابن : "وفي مثل سنّك كان امبراطورا" " (ص 495).

I-3-2- الاستدلال بواسطة التّمثيل Analogie وهو من الحجج القائمة على الاتصال المؤسس لبنية الواقع :

تبرّر الفلسفة المثالية (أفلاطون وأفلوطين مثلا) استخدام التّمثيل استخداما حجاجيا بما يقدّمه لنا من تصوّر للأشياء في حين لا يرى

الاختباريون التمثيل سوى مماثلة مشوّهة للأشياء وناقصة وضعيفة وغير محقّقة بحيث يمكن اعتبار التّمثيل عامل خلق وابداع ولا يمكن اعتباره وسيلة برهنة واستدلال. وعلى العكس من موقف الفكر الاختباري هذا من التمثيل يرى المؤلّفان أنّ التمثيل في الحجاج ينبغي أن تكون له مكانته باعتباره أداة برهنة فهو ذو قيمة حجاجية وتظهر قيمته الحجاجية هذه حين ننظر إليه على أنّه تماثل قائم بين البنى وصيغة هذا التماثل العامة هي : إنّ العنصر |أ| يمثّل بالنّسبة إلى العنصر |ب| ما يمثّله العنصر |ج| بالنسبة إلى العنصر |د| وهو ما يوضّحه قول بعضهم :

"ما يؤسّس أصالة التمثيل وما يميّزه من التماثل الجزئي أي ما يميّزه من مفهوم المشابهة المبتذل على نحو مّا، أنّه ليس علاقة مشابهة وإنّما هو تشابه علاقة"

Au lieu d'être un rapport de ressemblance l'analogie est une ressemblance de rapport (ص 501).

ومعنى ذلك أنّ التمثيل مواجهة بين بنى متشابهة وإن كانت من مجالات مختلفة (ص 527) مثال من القرآن نضربه :

(مَثَلُ الذينَ اتَّخذُوا مِنْ دُونِ اللهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنْكَبوتِ اتَّخذَ بَيْتًا وإنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنْكَبوتِ) (العنكبوت/41)

حيث نجد أ = المشركون

ب = أولياؤهم

ج = العنكبوت

د = بيتها

والعلاقة بين العناصر ليست علاقة تشابه بل تشابه علاقة وذلك أنّ علاقة |أ| بـ |ب| أي علاقة المشركين بأوليائهم يعبدونهم ويعتصمون بهم تشبه علاقة |ج| بـ |د| أي علاقة العنكبوت ببيتها تبنيه وتعتصم به من

المعتدي. يسمّي المؤلّفان أ و ب أي المشركون والأصنام في مثالنا الموضوع Thème والكلمة فيما يبدو لاتينية Thema من اليونانية حيث تعني حرفيّا ما هو موضوع Ce qui est posé. ويسمّيان العنصرين ج و د أي العنكبوت وبيتها الرّافعة أو الحامل Phore من Pherein باليونانية أي الذي يرفع أو الذي يحمل qui porte وقد جرت العادة أن يكون الرّافع أو الحامل أشهر من الموضوع بحيث يأتي ليوضّح بنيته العلائقيّة. وقد اشتهر كلّ عنصر بضرب من الحوامل أو الروافع فيما يرى المؤلّفان فهي في العصور الكلاسيكية حوامل فضائية وهي في عصرنا حوامل أكثر حركية (ص 524).

إنّ الشرط في التمثيل وهو من الحجاج القائم على الترابط بين أشياء ما كان لها أن تكون مترابطة بدءا، أن يكون الموضوع والحامل من ميدانين مختلفٌ أحدهما عن الآخر فإذا كانت العلاقتان أي العلاقة بين عنصري الموضوع من ناحية وبين عنصري الحامل من ناحية أخرى تنتميان إلى مجال واحد وتشملهما بنية واحدة لم تُسمّ الظاهرة إذا تمثيلا وإنّما تُسمّى استدلالا بواسطة المثل L'exemple أو الاستشهاد L'illustration بحيث يكون الموضوع والحامل ههنا حالتين خاصتين cas particuliers 2 يؤسّسان قاعدة أو يدعمانها كأن يقال بناء على مثل أرسطو في الخطابة :

الحاكم دونيس طاغية فهو ككلّ الحكام الذين قبله جعل لنفسه حرسا خاصا. بحيث تكون القاعدة العامة المضمرة Enthymème الحكام إذا طلبوا حرسا خاصا مالوا إلى الطغيان.

فليس في الأمر تمثيل وذلك لانتماء العلاقة المشبّهة والعلاقة المشبّه بها إلى مجال واحد هو الحكام. والشرط - حسب رأينا - في أن يكون الموضوع والحامل من مجالين مختلفين يردّ إلى كون الغاية في التمثيل توضيح الموضوع بواسطة الحامل لهذا اعتبر الحامل في العادة أشهر من الموضوع وأكثر ذيوعا.

لكن التمثيل وإن كان استدلالا مداره على علاقات قائمة بين طرفي الموضوع من ناحية وطرفي الحامل Phore من ناحية أخرى فإنّه مؤدٍّ لا محالة إلى التفاعل بين كلا الطرفين ذلك أنّه يحصل لنا بفضل التمثيل تقارب بين أ و ج من ناحية وبين ب و د من ناحية أخرى يؤدّي إلى تداخل بينهما وإلى اكساب طرفيّ الموضوع قيمة ايجابية أو سلبية بحسب أنواع التمثيل المدروسة ففي المثالين التاليين وقد أخذناهما نحن من القرآن :

(مَثَلُ الذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) (الجمعة 5/62)

(فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ. كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ) (المدّثر 51/49/74).

قال عنه ابن قيّم الجوزية : هو من بديع التمثيل (الأمثال في القرآن، دار المعرفة بيروت. 1989، ص 212) فالتّداخل حاصل بين أ و ج في كلا المثالين أي بين اليهود والحمار في المثال الأول وبين المشركين والحُمُر في المثال الثاني. وهذا التداخل حاصل أيضا بين ب و د أي بين حمل التوراة وحمل الأسفار في المثال الأول وبين الإعراض عن دين محمّد والفرار من القسورة وهي جماعة الرّماة وقيل الأسد في المثال الثاني. وينشأ عن هذا التفاعل بين أطراف التمثيل تبادل بينها تأثّرا وتأثيرا فمثلما أكسب الحمار والحمر اليهود والمشركين قيمة سلبيّة اكتسبت أطراف الحامل قيمة سلبيّة هي أيضا من داخل التمثيل فَكَوْنُ "الحمار يحمل أسفارا" وكون "الحمر مستنفرة" أمر لا غرابة فيه ولا قيمة سلبيّة له في حدّ ذاته. ومعنى هذا أنّ الموضوع في التمثيل لا يكتفي بالتأثر بالحامل وإنّما يؤثّر بدوره فيه. يقول المؤلّفان : "كثيرا ما يؤدّي التفاعل بين أطراف التمثيل إلى اقحام عناصر في بناء الحامل ما كانت تكون لها دلالة لولا أخذنا الموضوع في الاعتبار. فبوضعنا الموضوع Le thème في الاعتبار تصبح لهذه العناصر دلالة مّا" (ص 509). بل إنّ الموضوع قد يذهب في علاقته بالحامل إلى أكثر من ذلك فقد تكون أطراف الحامل غامضة المعنى ممّا يترتّب عليه

انقلاب في الأدوار إذ يصبح الموضوع هو الذي يوضّح الحامل في حين أنّ العكس هو المطلوب في الحجاج. وتقتضي هذه الحالة أيضا جهدا لتقريب الحامل من الموضوع فتكون النتيجة أنّ التمثيل في الحجاج يفقد قوّته الاقناعية.

إنّ ما ينشأ عن التمثيل من تفاعل بين الموضوع والحامل يكون فيه أثر الحامل في الموضوع أظهر وأعمق لا محالة ولكن للموضوع هو أيضا أثره في الحامل كما رأينا.

كيف ينبغي أن نستخدم التمثيل في الحجاج ؟

للتمثيل دور مهمّ في الابداع وفي الحجاج على حدّ سواء ومردّ ذلك أساسا إلى ما يتيحه من امتداد وتوسّع إذ بواسطة الحامل يمكن للتمثيل أي يوضح بُنية الموضوع وأن يضعه في إطار مفهومي. لكن التمثيل في مجال الابداع يختلف عنه في مجال البرهنة والحجاج من حيث اتّساع مدى هذا التمثيل أو عدم اتّساعه. ففي حين لا شيء يمنع من أن يطول التمثيل ويمتدّ في مجال الابداع، يُطلب من التمثيل في مجال الحجاج أن يلتزم بحدّ معيّن وإلاّ فقد طاقته الاقناعية، إن إطالة التمثيل تكون أحيانا لغاية أن تُثبّت صحّته لكن تلك الاطالة قد تجعله عُرضة لتجريح المخاطب (ص 518).

إنّ التفاعل بين أطراف التمثيل ليشتدّ ويلطف أحيانا فيصبحُ استعارة. ومعنى هذا أنّ الاستعارة مشتقّة من التمثيل ومنطلقة منه حتى اعتبر ريتشاردس Richards الاستعارة حصيلة تفاعل Intéraction لا نتيجة استبدال . لكن ريتشاردس لم يكن يعنيه من القول بالتفاعل في الاستعارة بُعْدُ هذا التفاعل الحجاجي في حين يهمّ المؤلفيْن حجاجية الاستعارة أساسا انطلاقا من التفاعل الحاصل فيها بين الموضوع والحامل. لهذا اعتبرا أن الاستعارة لا يمكن تحليلها حجاجيا إلاّ من حيث هي تمثيل تَكَثّفَ فهو مُوجز ووجه الكثافة فيه والايجاز الاندماجُ الحاصل بين أحد عناصر الموضوع وأحد عناصر الحامل اندماجا لا يمكن معه معرفة أيّ العنصرين هو الموضوع

وأيّهما الحامل وهو ما يحتّم علينا أن نستنجد بأحد السّياقين المقالي أو المقامي لكي نفهم.

إنّ لانصهار أطراف التمثيل بعضها في بعض صُورا عدّة (ص 538) وهو إذ يقرّب بين مجالاتها المختلفة يسهّل من الناحية الحجاجية حصول آثارها الاقناعية. ومن المفارقة ربّما أن تكون من أكثر ضُروب الاستعارة إقناعا وتأثيرا في رأي المؤلّفينْ الاستعارات النائمة Les métaphores endormies أو العبارات ذات المعنى الاستعاري Les expressions à sens métaphorique والمقصود بالاستعارات النائمة الاستعارات التي تنوسي أصلها المجازي فغدت من معجم المجموعة اللّسانية ومأتى طاقتها الحجاجية حسب المؤلّفيْن مادتها التمثيلية التي يسهل على المخاطبين قبولها والتسليم بها ذلك أن هذه المادة ليست معلومة فحسب وإنّما هي مادة انسلكت بواسطة الكلام في التقاليد الثقافية التي لأصحابه.

II - الطرائق الانفصالية في الحجاج = الفصل بين المفاهيم :

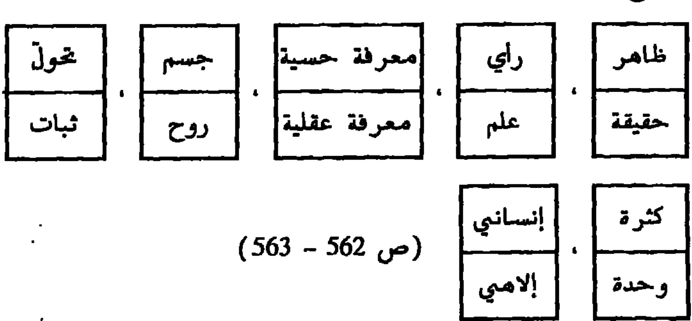
تحدّثنا فيما سبق عن ثلاثة مظاهر من الاتصال الحجاجي هي الحجج شبه المنطقيّة والحجج المؤسسة على بنى الواقع والحجج المؤسسة لبنى الواقع وهي طرائق ثلاث في الحجاج تربط بين عناصر غير مترابطة في أصل وجودها. والطرائق التي نعرض لها فيما يلي هي الطرائق الانفصاليّة.

إنّ الانفصال بين العناصر في الحجاج يقتضي وجود وحدة بينها ومفهوم واحد لها فهي عناصر عائدة إلى اسم واحد يعيّنها وإنّما وقع الفصْل بينها لأسباب دعا إليها الحجاج. والحجاج القائم على كسر وحدة المفهوم بالفصل بين عناصره المتضامن بعضها مع بعض، مردّه إلى زوج الظاهر/الواقع أو الحقيقة Apparence/ Réalité. الظاهر هو الحدّ I والواقع هو الحدّ II بمعنى أنّ الأشياء أو الأشخاص والمعطيات كلّها يمكن أن يكون لها

حدّان ظاهر زائف وواقع حقيقي فكيف يتمّ الفصل بين الحدّين داخل المعطى الواحد ؟

يرى المؤلّفان أن الحدّ I الذي يوافق الظاهر، هو ما يخطر بالذهن ويدركه الفكر منذ الوهلة الأولى فهو المعطى الراهن المباشر في حين أن الحدّ II: لمّا كان تمييزه لا يكون إلاّ في علاقته بالحدّ I ومقارنةً به فإنّه لا يمكن أن يكون إلا نتيجة فصل Dissociation نحدثه داخل الحدّ I نفسه سعيا منّا إلى القضاء على ما يمكن أن نلمحه في مظاهر الحدّ I هذا من تناقضات بينها توقظ فكرنا من غفلته عنها وانخداعه بها. ويزوّدنا الحدّ II في هذه العملية بالمقياس أو القاعدة التي تتيح لنا أن نميّز داخل مظاهر الحدّ I بين ما له قيمة وما ليس له قيمة فنقول عن المظاهر غير المطابقة للحدّ II الذي يزوّدنا به الواقع (وربّما قصد المؤلّفان بالواقع Le réel التاريخ والثقافة والعلم الخ) إنّها زائفة وخاطئة وظاهرية. فالحدّ II هو في علاقته بالحدّ I يمثّل القاعدة والمفسّر معا وعلى هذا فالزوج ظاهر/واقع ليس معطى موجودا في الطبيعة وإنّما هو بناء ذهني قائم على المقارنة بين الظاهري والحقيقي من الأشياء وعلى محاكمة الظاهر في ضوء الحقيقة أو الواقع.

إنّ زوج الظاهر/الواقع أو الحقيقة هو الزوج الذي إليه تردّ كلّ ضروب الفصل بين المفاهيم وذلك لعمومه ولأهمّيته الفلسفية فهو الذي يمكن أن نردّ إليه على سبيل المثال تفكير أفلاطون في فيدر Phèdre فهو أزواج من قبيل :



(ص 562 - 563)

كيف تتجلّى طرائق الفصل في الأقوال والخطابات ؟

يعبّر عن حضور الأزواج الفلسفية ما ذكرنا منها وما لم نذكر بعبارات في اللغة من قبيل :

- ظاهري/حقيقي Apparent /Réel

- ظاهريّا/حقيقة Apparemment / Réellement

وبطرائق من قبيل :

- هو شبه كذا Pseudo مثل شبه العلمي Pseudo - scientifique

- اللاّ كذا : اللاّعلمي مثلا

- غير كذا : غير صحيح

- بعض الجمل الاعتراضية كقولنا : إنّ هذا البطل إن صحّ أنّه بطل، ...

- بعض الأفعال مثل : يزعم، يتوهّم في قولنا مثلا يزعم أو يتوهّم أنّه بطل.

- وضع بعض الأقوال بين قوسين أو مزدوجين كأن نكتب : لقد كنت يومها "بطلا" ...

هذه التعابير كلّها وغيرها كثير تستمدّ مظهرها الحجاجي من فصلها داخل المفهوم الواحد بين ما هو ظاهري يَسِمُهُ وما هو حقيقة ليست له على نحو يصبح المفهوم الواحد منقسما إلى حدّين حدّ ا وحدّ اا كأن يقال :

إنّ ملكا يفعل هذه الأفاعيل ليس ملكا

وأكثر ما يكون الفصل داخل المفهوم الواحد في الحدود والتعريفات Les définitions فالتعريف كما يقول المؤلّفان (ص 590) وسيلة حجاج شبه منطقي وهو أيضا وسيلة لاحداث الفصل داخل المفاهيم خصوصا إذا

جاءت هذه التعريفات تزعم تقديم معنى للمفهوم الحقيقي Le sens vérita-ble ou réel في مقابل معناه الظاهري الجاري به العرف والعادة وقد يكون الاعتراض على المعنى الظاهر مفهوما فحسب كأن يقال - والمثال من عندنا - الأرض كوكب يدور حول نفسه،

أو أن يكون مصرّحا به فيقال : الأرض هي التي تدور وليس الشمس،

فتكون التعريفات التي من هذا القبيل قائمة في نهاية المطاف على زوج ظاهر/حقيقة أو ظاهر/واقع. على أنّ صاحب التعريف قد يلجأ إلى الاشتقاق L'étymologie العلمي أو العرفي السيّار يدعم به تعريفه كأن يقال في مقام الاعتذار والمثال من عندنا أيضا : لقد نسيت أن أردّ على رسالتك وما أنا إلاّ إنسان وما سمّي الانسان إلاّ لنسيه. أو أن يقال في مهاجمة شخص : إنّه ذو أهواء يعتمد قلبه والقلب من التقلّب.

يتمثّل دور الفصل الحجاجي بواسطة الطرائق اللغوية والكتابية ما ذكرنا منها وما لم نذكر في حمل السامع أو القارئ على تمثّل مظهرين اثنين للشيء الواحد أو المعطى الواحد مظهرٍ زائفٍ ظاهريّ خدّاع برّاق من حيث إنّه أوّل ما تصادفه الحواسّ ويراه الفكر ومظهر هو الحقيقة عينها. على أنّ طريقة الفصل هذه لا تعين السامع أو القارئ على تمثّل حقيقة الأشياء فحسب بل هي تدعوه بإلحاح إلى معانقتها فهي الحقيقة، وإلى اتراك غيرها فهو الزيف.

ما هي منزلة الخطابة في ضوء طرائق الفصل الحجاجية ؟

إنّ الفصل لا يقع على المفاهيم المستخدمة في الحجاج وحدها وإنّما يصيب الخطاب نفسه ذلك أنّ متلقّي الخطاب يطبّق عليه من تلقاء نفسه أو بإيعاز من غيره ضروبا من الفصل مهمّة. فكيف يكون ذلك ؟

إنّ الخطابة أسلوب أو طريقة Procédé تتوخّى للحصول على نتيجة شأن الأسلوب أو الطريقة المتوخّاة في الصناعة فهي (أي الطريقة) وسيلة

لصنع شيء مّا وفي هذه الحالة يكون لحدّ أسلوب أو لحدّ طريقة من حيث هي وسيلة صنع شحنة ايجابية. ولكن يحدث كثيرا أن تكون لحدّ "أسلوب" شحنة سلبيّة إذ هو يمثّل الحدّ ا من الزوج الفلسفي الذي رأينا أي (الظاهر بما هو حدّ ا والحقيقة بما هي حدّ اا) فيكون مرادفا للمظهر الخادع وعلى هذا يُدانُ كلّ ما يزعم فيه أنّه نتيجة طبيعية لوضع مّا وهو ليس في الحقيقة سوى خداع وحيلة ووسيلة مخترعة لتحقيق غاية معيّنة شأن دموع التماسيح تنزل من عيني صاحبها استدرارا للشفقة أو شأن المبالغة في المدح تملّقا.

إنّ الفصاحة بكلّ أشكالها إذ تستخدم في حجاج الغير عرضةٌ لأن توجّه إليها هذه التهمة حتّى بات اطلاق صفة "خطابي" على قول مّا مُشعرا بعدم نجاعة ذلك القول على الصعيد الحجاجي فهو غير مقنع فالقول الخطابي في هذه الحالة يمثّل الحدّ ا في الأزواج :

مصنوع	شكل	كلامي
مطبوع	مضمون	فعليّ

ولهذا اعتبر المؤلّفان أنّ أنجع الكلام في الحجاج ما جاء على قدر المقام (ص 599) بحيث يتطابق موضوع الخطاب وأسلوبُه فيُتجنّب حصول ضروب الفصل المذكورة. لقد كان شانييه Chaignet يقول : "المطبوع Le naturel هو الذي يُقنع أمّا المصنوع فإنّه في نظر السامع حين يفطن به فخّ منصوب له فتراه ساخطا على هذا الغشّ متبرّما به لكونه غير مساعد على الاقتناع» (ص 599).

لهذا كان أئمّة البلاغة في الغرب ينصحون الخطيب من أجل أن لا يُخضع خطابه إلى زوج أسلوب/حقيقة المُستند فيه إلى زوج ظاهر/واقع، بأن يمتدح خصال الخصم الخطابيّة وإن يخفي أو يُهوّن من خصاله هو في ميدان الخطابة وذلك من أجل أن لا تحدث قطيعة بين الشكل والمضمون. وهذه القطيعة إذا لوحظت في الخطاب، من شأنها أن تسهّل للسامعين

وللخصوم وضع الخطاب على محور الظاهر/الحقيقة بل إنّ هذه القطيعة بين الشكل والمضمون من شأنها في رأي المؤلفين أن تضع الخطاب على محور اللامعقول/المعقول مشدّدة على الطابع غير العقلاني الذي للخطابة (ص 673).

* * *

خاتمة

صدر كتاب "مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة" في السنة نفسها (1958) التي صدر فيها كتاب آخر بأنقلترا لصاحبه ستيفين ادلسون تولمين يطرق الموضوع نفسه أي موضوع الحجاج. وعنوان هذا الكتاب "وجوه استخدام الحجاج"[5]. ويتمثّل فضل كتاب برلمان وتيتيكاه حسب رأينا، في أنّه حاول بصراحة وبجرأة في أحيان كثيرة أن يخلّص الحجاج من ربقة المنطق ومن أسر الأبنية الاستدلالية المجرّدة مقرّبا إيّاه من مجالات استخدام اللغة مثل مجال العلوم الانسانية والفلسفة والقانون، في حين ظلّ كتاب تولمين المذكور يراعي في جوانب كثيرة منه العلاقات التي تربط الحجاج بالمنطق[6]. ولكن حاول برلمان في مقابل ذلك أن يجعل للخطابة بعدا عقليّا يحفظها من أن تلتبس بالسّفسطة والمغالطة والمناورة فتمثّل مشروعه في إقامة "خطابة جديدة" كما ينصّ على ذلك عنوان الكتاب الفرعي تهدف إلى التأثير في الجماهير وتغيير أوضاعها الذهنية لكن على أسس معقولة ومقبولة فالخطابة كما يتجلّي في كتاب "مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة" حوار "تكون فيه حجج الخطيب معقولة فيقبل بها الجمهور في سهولة ويُسر. ومن هنا رأينا برلمان وتيتيكاه

---

(5) Steephen Edelson Toulmin : Les usages de l'argumentation P.U.F. 1993 (Traduit de l'Anglais par Philippe De Brabanter)

(6) انظر على سبيل المثال الفصل 3 ص ص 115 - 179.

يمزجان بين الخطابة الأرسطية والجدل الأرسطي في سبيل أن يبنيا هذه الخطابة الجديدة على مفهوم هو في الوقت نفسه مكمن القوّة والضعف في نظريّتهما الحجاجية أعني مفهوم الحقيقة La réalité والمعقول Le raison-nable والمبرّر Le justifié في عمليّة الاقناع. وهو ما حدا ببلّنتين إلى أن يعتبر برلمان مؤسّسا للحجاج الخطابي والحجاج القانوني والحجاج العلمي في آن واحد(7). ولعلّ الاتّكاء على مفهوم الحقيقة والعدل والمعقول والمبرّر في بناء هذه النظرية الحجاجية يُردّ إلى أمرين اثنين أوّلهما تكوّن برلمان فهو فيلسوف في مادة القانون، وثانيهما اعتماد صاحبي الكتاب من أجل بناء نظريّتهما الحجاجية مدوّنة تدور على "ضروب الحاجّات التي يستخدمها الصحفيّون في صُحفهم والسياسيون في خطبهم والمحامون في مرافعاتهم والقضاة في حيثياتهم والفلاسفة في تصانيفهم" (ص 13). فكانت نظريّتهما من أجل ذلك تركّز على جانب الظّفر بالحجة أو مصادر الأدلة L'inventio أكثر ممّا تهتمّ بجماليّة العرض اللغوي أي الأسلوب L'élocutio وهو ما أدّى، في الغرب، إلى ظهور بلاغة الحجاج التي تشدّد على مصدر الحجة ونوعها إلى جانب بلاغة الأسلوب التي تشدّد على مظاهر الجمال في الكلام وعلى الوظيفة الشعرية فيه شأن بلاغة جاكبسون وكوهين. والبلاغتان على طرفي نقيض فكأنّ الحجاج عندهم لا يكون في أسلوب "جميل"، والأسلوب لا يكون ذا بعد حجاجي.

إنّ من أهمّ ما جاء به هذا الكتاب اعتبار الحجاج "حوارا" بين الخطيب وجمهوره. وليس هو استدلالا شكليّا ولا هو مغالطة أو مناورة وتلاعب بالمشاعر والعقول. ولكنّ "الحوارية" في الحجاج لم تتضح بما فيه الكفاية في كتاب الباحثين ذلك أنّ مفهوم الحواريّة Dialogisme وتعدّد الأصوات Polyphonie لم يتبلور إلاّ لاحقا في مجال النقد الأدبي مع باختين وأتباعه من ناحية، وفي مجال علم اللّسان مع ديكرو خاصة من

---

(7) Christian Plantin : Essais sur l'argumentation. op. cit p 13.

ناحية أخرى. كما أنّ اعتبار برلمان وتيتيكاه الحجاج فضاء اتفاق بين الخطيب وجمهوره أمر مهمّ جدّا، لكنّه هو أيضا لم يتّضح عندهما ويتبلور بما فيه الكفاية. فقد ظهر هذا عندهما وعند غيرهما ممّن سبقهما إلى التفكير في قضايا الحجاج، قبل أن يتعمّق الدّرس اللّساني الحديث قضايا المقتضى Le présupposé مع ديكرو خاصة، على أساس أنّ المقتضى هو جوهر العملية الحجاجية. كما أنّه ظهر قبل تبلور نظرية المساءلة Théorie du questionnement عند مايرMeyer . ومعنى هذا كلّه أنّ كتاب "مصنّف في الحجاج" لم يفقد بريقه وأهمّيته بعد مرور قرابة نصف قرن على صدوره، وأنّ إعادة كتابته ممكنة في ضوء ما ظهر بعده من علوم ونظريات هي على صلة به مباشرة أو غير مباشرة، خصوصا وأنّ روّاد هذه العلوم والنظريات (مثل ديكرو وماير) هم من تلامذة برلمان وممّن تربّوا في أحضان "مصنّف في الحجاج".

على أنّ أهمّ أثر تركه كتاب "مصنّف في الحجاج" في دارسي الحجاج، خاصّتهم وعامّتهم تعريفه للحجاج نفسه. فالحجاج في أعمّ تعريف له كما يقول بلونتين "هو العملية التي من خلالها يسعى المتكلّم إلى تغيير نظام المعتقدات والتصوّرات لدى مخاطبه بواسطة الوسائل اللغوية"[8]. فهذا التعريف الذي اعتبره بلونتين أعمّ تعريف للحجاج قد اعتمد في صياغته اعتمادا واضحا تعريف برلمان وتيتيكاه كما عرضناه في أوّل هذا العمل.

(8) المرجع نفسه، ص 146.

نظريّة الحجاج في اللّغة

شكري المبخوت

0.مدخل :

تمثل أعمال أزوالد دكرو وجون - كلود أنسكومبر تيّارا تداوليّا متميّزا. ويكمن وجه تميّزه في رفض التصوّر القائم على الفصل بين الدلالة، وموضوعها معنى الجملة، والتداولية، وموضوعها استعمال الجملة في المقام، من جهة والسعي إلى سبر كل ما له صلة داخل بنية اللغة بالاستعمال البلاغي المحتمل من جهة أخرى. فيكون مجال البحث عندهما هو الجزء التداولي المدمج في الدلالة ويكون موضوع البحث هو بيان الدلالة التداولية (لا الخبرية الوصفية) المسجلة في أبنية اللغة وتوضيح شروط استعمالها الممكن.

ويفترض هذا الموقف أن التخاطب العاديّ لا يتمّ بتبادل أخبار عن حالات الأشياء في الكون بقدر ما يتمّ بتبادل الأعمال اللغوية.لذلك فإنّ اللغة تحيل على ذاتها إذ هي تعكس عملية قولها بحيث يكون معنى القول هو ما ينقله، والعبارة لدكرو (1980، 34)، "من وصف وتمثيل لعملية قول ذلك القول".

وإذا كان تأثير أبحاث بنفنيست ونظرية الأعمال اللغوية غير خاف في هذه المنطلقات الأساسية فإنّ ما يميّز حقّا شواغل هذا التيار التداوليّ هو اعتبار اللغة قيدا يضبط نسق ترتيب الأقوال في النصوص إضافة إلى كونها احتمالات في التركيب والنظم.

فترابط الأقوال لا يستند إلى قواعد الاستدلال المنطقي وإنما هو ترابط حجاجيّ لأنه مسجّل في أبنية اللغة بصفته علاقات توجّه القول وجهة دون أخرى وتفرض ربطه بقول دون آخر فموضوع الحجاج في اللغة هو بيان ما يتضمّنه القول من قوة حجاجيّة تمثّل مكونا أساسيا لا ينفصل عن معناه يجعل المتكلّم، في اللحظة التي يتكلّم فيها، يوجّه قوله وجهة حجاجيّة ما.

وهذا التوجيه هو الذي يشرّع للبحث في الترابطات الحجاجيّة الممكنة بما أن مسوّغاتها موجودة في البنية اللغويّة للأقوال وليست رهينة المحتوى الخبري للقول ولا رهينة أيّ بنية استدلاليّة صناعية من خارج نظام اللغة.

فالاستدلال يقع في مجال المنطق وقوامه ترابط القضايا التي تصف حالات الأشياء في الكون لذلك فإنّ القياس مثلا لا يمثل خطابا أمّا الحجاج فمجاله الخطاب نفسه الذي تسيّره قوانين داخلية تفرض استئناف القول فيه على هذا الوجه أو ذاك.

وعلى هذا النحو فإن التداولية المدمجة بحث في القوانين التي تحكم الخطاب داخليا لاكتشاف منطق اللغة.

1. مقدّمات :

1. 1 مقدّمة في مفهوم "التداوليّة المدمجة" :

تعارض التداوليّة المدمجة في الدلالة تيارا منطقيا قائما على تصوّر خطيّ للعلاقة بين التركيب (الاعراب) والدلالة والتداول فدراسة اللغة سواء أكانت طبيعية أم اصطناعية ترتكز حسب هذا التصوّر على مراحل ثلاث : يُعنى التركيب في أولها بقواعد التوليف بين المكونات اللغوية لتحديد "نحويّتها". وتُعنى الدلالة بالعلاقة بين العلامات ومراجعها والحكم على الجملة بالصدق أو الكذب انطلاقا من ضبط مدى استيفائها لشروط الصدق. ويعنى التداول أخيرا باستعمال الجمل في التخاطب للبحث في مدى مناسبتها للمقام أو خروجها عن الموضوع وتحديد العمل القولي المتحقق هل تجيز ظروف التخاطب انجازه ؟ وما التأثير الذي يسعى إليه المتكلّم من خلال ذلك القول ؟

فالقول (1) : أنا صائم

يحلّل تركيبا على أساس نسبة المحمول (الخبر) صائم إلى الموضوع "أنا" : فتستخلص مدى استقامة هذه الجملة والعلاقات الداخليّة بين مكوّناتها ويحلل دلاليّا لضبط الحدود المكوّنة للقضيّة وتمييز الاحالة من الإسناد ثم لاسناد قيمة الصدق والكذب إلى القضيّة. فهذا القول يكون صادقا إذا وفقط إذا كان المتكلم في الواقع ممتنعا عن الأكل والشرب لفترة من النهار. فصدق القول هو مطابقته لحالة الأشياء في الكون والكذب هو انعدام تلك المطابقة. ويحلل تداوليا على أساس النشاط التخاطبي الذي قام به المتكلم. ما الذي حمله في هذا المقام على قول تلك الجملة أهو يتكلم مثبتا أم معترضا أم متعجبا ؟ وأيّ شيء ينتظر من مخاطبه ؟ أن يقتنع بتقريره الاثباتي أم يغيّر رأيه واعتقاده بهذا الاعتراض ؟

ووجوه الاعتراض على هذا التحليل ذي المستويات الثلاثة عديدة، من ذلك أن ظواهر تدولية كثيرة تبرز منذ المستوى الأول التركيبي

واجلاها في (1) وجود ضمير المتكلم الذي لا يتحدد إلا مقاميا. وهو مسجل في بنية اللغة سابق للاستعمال في مقام محدد. ومنها أن الاثبات باعتباره معبّرا عن اعتقاد المتكلّم متزامن مع المحتوى القضوي وليس مضافا إليه بعد تركيب القضية وتحديد علاقتها بحالة الأشياء في الكون. بل إن أقوالا كثيرة مركّبة لا تترابط من جهة محتوياتها الخبريّة بل يقع الترابط فيها بين العمل المتحقّق في جزء منها والمحتوى الخبريّ في جزء آخر مثل :

(2) بما أنه يجب تعرف كل شيء فأنا صائم.

فالتفسير هنا (بما ...) لا يتصل بمحتوى القول "أنا صائم" بل بعمل الاثبات واعتمادا على مثل هذه الملاحظات وضروب النقد للتصوّر الخطيّ استخلص دكرو وانسكومبر أن "في جلّ الأقوال بعض السمات التي تحدّد قيمتها التداولية باستقلال عن محتواها الخبري" (دكرو وانسكومبر 1988، ص 18). لذلك يجب أن يدرج المظهر التداولي في الدلالة. فالتداولية المدمجة في الدلالة هي بحث في الجوانب التداولية المسجلة في بنية اللغة ودلالة الجملة لاستخراج الأشكال اللغوية ذات القيمة التداولية (لا القيمة الوصفية التمثيلية أي ما يعبّر عن حالة الأشياء في الكون) لضبط شروط استعمالها.

إذن فالموقف المبدئيّ للتداولية المدمجة هو أن اللغة تحقق أعمالا لغوية وليست وصفا لحالة الأشياء في الكون. وهذا يستلزم أن يكون << معنى القول صورة عن عملية القول >> لا عن الكون.

1. 2 مقدّمة في النظرية ذات الشكل Y :

يحلّل القول حسب التداوليّة المدمجة اعتمادا على الربط بين جملة من المعطيات اللغوية التي تعود إلى "المكوّن اللغويّ" وجملة من المعطيات غير اللغويّة التي تعود إلى المكوّن البلاغيّ، فإذا نظرنا في القول :

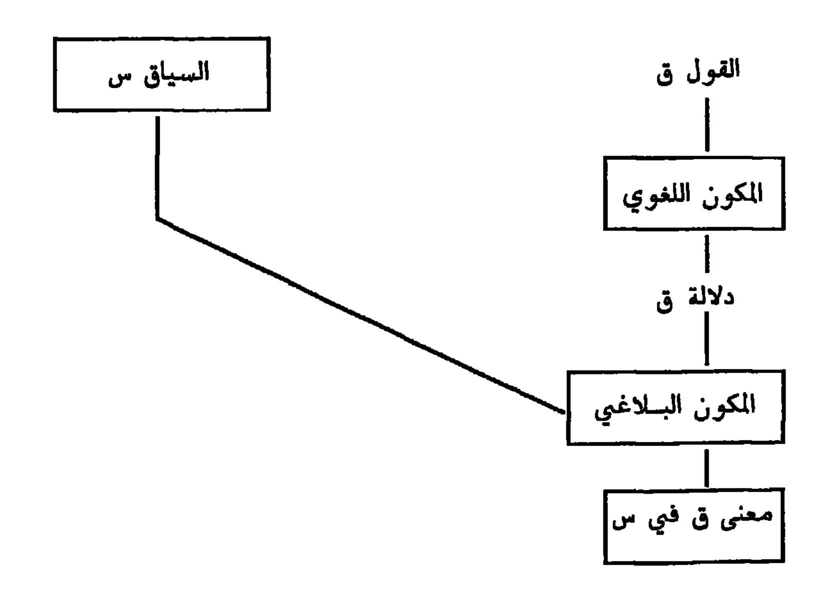
(3) أنا مريض لكنني صائم.

فإنه تطبّق في مرحلة أولى التعليمات التي تفرضها الوحدات اللغوية لتصاغ القواعد الدلالية في صيغة متغيرات. ومن هذه التعليمات في (3) ما يفرضه الرابط "لكنّ" الذي يخلق تأثيرات معنوية توجّه طريقة تأويل العلاقة بين المحتويين الخبريّين لـ "أنا مريض" و "أنا صائم".

وقد وضع دكرو قاعدة، لـ "لكنّ" مفادها : "من ق استخلص ن ومن ك استخلص لا - ن ومن ق لكنّ ك استخلص لا - ن" (حيث "ق" و "ك" قضيتان و "ن" نتيجة) فالاستدراك بـ "لكنّ" يوجّه دلالة القول كله إلى سلب نتيجة مضمون الجمل المستدركة. وحصيلة تحليل المكوّن اللغويّ هي دلالة القول اللغوية.

أما في مستوى المكوّن البلاغيّ فيقع ربط دلالة القول بسياقه حيث تدخل اعتبارات التخاطب بين القائل ومخاطبه ومكان القول وزمانه وعموما جميع المعطيات المقاميّة البلاغيّة من مجتمع ونفسيات بغية الوصول إلى إسناد قيم دلالية ثابتة للمتغيرات التي ضبطتها قواعد اللغة.

وهذا الرسم وضّح به دكرو الوصف الدلالي للقول حسب المكوّنين اللغوي والبلاغي :



وأساس العلاقة بين المكوّنين اللغوي والبلاغي هو السيطرة على تعدّد الاستعمالات في المقامات المختلفة وذلك بأن يكون للمكوّن اللغويّ قدرة على التكهّن بدلالة الأقوال وللمكوّن البلاغيّ قدرة على تحديد معنى القول الفعليّ أي المتحقق مقاميا.

ولكن إذا حصل تضارب بين نتائج التحليل انطلاقا من المكوّن اللغويّ ونتائج التحليل التي أفضى إليها المكوّن البلاغي يقع الالتجاء إلى قانون من قوانين الخطاب. وهي طريقة لمعالجة ضمنيات القول. فلئن كان الاقتضاء من الضمنيات التي تبرز أساسا منذ المكوّن اللغوي فإنّ التأثيرات الجانبيّة للقول وما فيه من تلميح محتمل بحسب المقامات يجب أن يعالج في المستوى البلاغيّ. إذ أن التلميح لا يتصل "بالمعنى النحوي" للقول وإنما هو نتيجة آليات داخل الخطاب تتطلب استدلالا ونتيجة اختيار المتكلّم لقول ما في ظروف محدّدة. فالسمة الأساسية للتلميح هي أنه يستخلص من حدث القول لا من مضمونه. فإذا أخذنا القول (4) :

(4) لم يصل إلاّ زيد

فهو يوصف دلاليا من حيث مقوله ومقتضاه بـ :

(4') المقول : "لا أحد غير زيد وصل"

(4") المقتضى : "زيد وصل"

ولكن لا شيء يمنع من ينقل (4) هذا المعطى الدلالي :

(4"') "قد نعتقد أن آخرين سيصلون"

فتداوليّا قدّمت معلومات في (4"') قد يقصد القائل إلى قولها دون أن يصرّح بها أو قد يستخلصها المخاطب دون أن يلتزم بها القائل فـ (4"') تلميح سببه قانون **طاقة الاخبار** وهو لا يرتبط بالاقتضاء في (4") بل بالمقول في (4').

ولنفترض مقرّرا لحقوق الانسان يخطب في هيئة يحضرها ممثلون عن الأنظمة العربية فيقول :

(5) بعض الأنظمة العربية لا تحترم حقوق الانسان.

فهذا القول يمكن أن يقرأ فيه السور "بعض" على أنّ المقصود به :

('5) بعض الأنظمة العربية فحسب لا تحترم حقوق الانسان.

فالقائل هنا يقدّم أقوى ما يمكنه أن يقدّم من المعلومات التي تفيد المخاطب في شأن موضوع تقريره فيكون بذلك قد طبّق قانونا خطابيا هو **قانون التمام**.

ولكن (5) يمكن أن يقرأ السور فيه على النحو التالي :

(''5) جميع الأنظمة العربية لا تحترم حقوق الانسان.

في هذه القراءة تؤوّل "بعض" بـ "جميع" أو "كلّ" أي أنّ القائل يخفّف من حدّة القول بسبب وجود مواضعات ديبلوماسية أو سياسية تمنع من أن يقدّم أقوى ما يملك من معلومات، فقد اختار في السياق س القول ق لأنه أقوى الأقوال المسموح بها ولكنّه يريد أن يقول أكثر من ذلك فيكون القائل قد طبق **قانون التلطيف**.

1. 3 مقدّمة في منهج التحليل الدلاليّ :

إنّ المقصد الأسمى للتحليل الدلاليّ في التداوليّة المدمجة هو الوصول إلى آلة أيّ مجموعة من القواعد الشكليّة التي تتميّز بالقدرة على إسناد دلالة لكلّ قول.

والأساس في بناء هذه الآلة المنشودة هو التمييز بين الجملة والقول من جهة الدلالة والمعنى من جهة أخرى.

فالدلالة هي ما ينتج عن تحليل الجملة باحتساب ما توفره المعطيات اللغويّة المحضة (الاعراب والمعجم بالخصوص) أمّا المعنى فهو ينتج عن تحليل القول في مقامة بحساب يقوم على ما توفره المعطيات المقامية.

وينبّه دكرو على أنّ دلالة الجملة لا تساوي المعنى الحرفي بل هو يرفض مفهوم المعنى الحرفي.

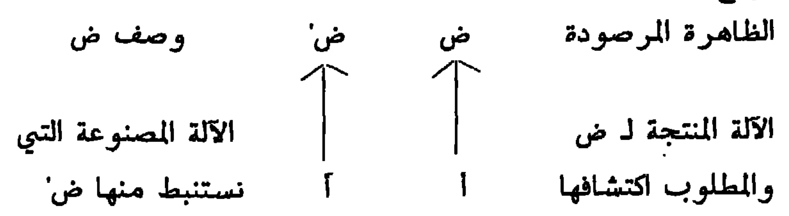
ولبيان إمكان هذه المراوحة بين دلالة الجملة ومعنى القول يفترض أن القول تعليمات وتوجيهات تقدّمها المكوّنات اللغوية للمؤوّل حتى يتمكّن من الوصول إلى المعلومات المقاميّة الكفيلة ببيان كيفيّة إعادة بناء المعنى الذي قصد إليه القائل.

والطريقة العلمية الكفيلة بجعل الدلالة اللغوية في علاقتها بتحليل الخطاب قادرة على إثراء التأويل هي طريقة تفسير الظواهر الموجودة اعتمادا على احتذاء (تقليد) طريقة تكوّنها بصفة اصطناعية وهي الطريقة المعتمدة في العلم الغربي في مجالات عديدة أقربها لدى اللغويين النحو التوليديّ.

فتفسير الظاهرة ض المرصودة إنما هو البحث عن بعض خصائص الألسنة الطبيعية أ التي أنتجتها (انظر الرسم 2 أسفله) لذلك يمكننا أن نضع آلة آ 'تعيد انتاج ض' أي ظاهرة نعتبرها مماثلة لها.

والنموذج النظري أ' هو جملة من الفرضيات العامة المصرّح بها في لغة اصطناعية.

فإذا تمكّنا من احتساب ض' وانطلاقا من النموذج أ' بواسطة القواعد الصريحة فإننا نكون قد حاكينا (قلّدنا) انتاج ض انطلاقا من أ. ويعني هذا إمكان انتاج ص' ظ'، ط'.... المماثلة للظاهر ص، ظ، ط... المنتمية إلى الأنموذج أ.



ولكن لما كانت المادّة المطلوب تحليلها غير معطاة في الواقع عفويّا فإنها تحتاج إلى نوعين من الفرضيات :

أ - **الفرضيات الخارجية** : ومدارها على الأنموذج الواقعي (أ) وهي مرحلة اختبارية أساسها ملاحظة ما يوجد في (أ) وفصل أجزائه.

ومهما تكن القضايا التي تطرحها العلاقة بين الطابع الاختباري للفرضيات الخارجية من قبيل ذاتية المحلّل الملاحظ ومفاهيمه ومدى صواب قراراته فإن هذه الفرضيات هي التي تمدّ الآلة (أ') بالموضوع التي ستعمل على احتذائه وتقليده.

ولمّا كان كلّ قائل سامع قادرا على أن يسند من خلال اللغة معنى ما إلى قول من الأقوال فإن المعطى الأساسي التي يعتبر موضوع الملاحظة في التداولية المدمجة هو "الطريقة التي تؤوّل بها الأقوال (...) في السياقات المخصوصة التي تستعمل فيها" (دكرو 1994، ص 55) إذ يمكن لأيّ قائل - سامع أن يسند معنى ما إلى قول معيّن كأن يفترض أن معنى "أنا صائم" هو الاثبات أو السخرية أو الاعتراض.

ب - **الفرضيات الداخلية** : ومدارها على الأنموذج النظري (أ') وهي مجموعة من البديهات والمسلّمات والقواعد الاستنباطية التي تستخدم في احتساب الدلالة. وكلما كانت الفرضيات قادرة على التكهّن بمعنى الجملة كانت أنجح وأنجع فالفرضية حول دلالة "لكن" مثلا وقدرتها على توجيه القول الذي توجد فيه توجيها سلبيا حجاجيّا، إذا ثبت أنها تفسّر الاستعمالات المتنوّعة للأقوال التي تتضمن "لكن" في المقامات المختلفة فذلك يعني أنها فرضية قوية ناجحة.

1. 4 مقدّمة في مشروع التداوليّة المدمجة :

إنّ المشروع الأساسي للتداوليّة المدمجة هو بناء دلالة الخطاب المثالي. والمقصود بذلك صياغة دلالة الخطاب انطلاقا من المظاهر اللغوية القابلة للصياغة على أساس التوجيهات والتعليمات التي توفّرها أبنية اللغة للقائل حتى يوجّه خطابه وجهة مّا.

أمّا كون هذا الخطاب مثاليا فمردّه إلى أنه نتاج مجموعة المسلّمات والقواعد التي تعتمد عليها آلة تكوين الدلالة أي الفرضيات الداخلية التي يقوم عليها الأنموذج أ'. وهذه المثالية وثيقة الصلة بالبنيوية بما أنّ الدلالة تدرس على أساس استقلاليّتها عن الواقع. فقيمة الوحدة اللغوية دلاليا لا تكمن في بعدها الإحالي بل في خلافيّتها داخل النظام اللغوي.

وإذا قصدنا إلى تبسيط هذا المشروع فإنّه يتلخّص في بيان القواعد التي تحكم تكوين الخطاب وترابطاته الممكنة. مثال ذلك أنه إذا أمكن نحويّا بيان أنّ بنية الجواب موافقة للضغوط والقيود التي تفرضها بنية الاستفهام، في علاقة الاستفهام بالجواب، فإنّه من الممكن بيان صيغ الترابط التي تفرضها التعليمات والتوجيهات المسجلة في البنية اللغويّة وضبط العلاقة بين المقول وضمنياته وذلك بقطع النظر عن الأقوال المنجزة في المقامات المختلفة.

وهذا يعني ضمن منهج التحليل الدلاليّ والنظرية ذات الشكل Y إثراء الوصف الدلاليّ ضمن المكوّن اللغويّ والتقليل إلى أقصى حدّ من اللجوء إلى قوانين الخطاب.

وإذا استقرّ هذا فإنّ مشروع التداوليّة المدمجة لا يعدو أن يكون جزءا من المساعي النظرية والتطبيقيّة في مجال تحليل الخطاب لدراسة تماسكه وترابطه. وهنا تطرح قضية موقع الحجاج من هذا المشروع.

1. 5 مقدّمة في موقع الحجاج من التداوليّة المدمجة

الحجاج هو أن يقدّم المتكلّم قولا ق1 (أو مجموعة من الأقوال) موجّهة إلى جعل المخاطب يقبل قولا آخر ق2 (أو مجموعة أقوال أخرى) سواء أكان ق2 صريحا أم ضمنيّا وهذا الحمل على قبول ق2 على أنه نتيجة للحجة ق1 يسمى عمل محاجّة.

فالحجاج إذن هو علاقة دلالية تربط بين الأقوال في الخطاب تنتج عن عمل المحاجّة ولكنّ هذا العمل محكوم بقيود لغويّة فلا بدّ من أن

تتوفّر في الحجّة، ق1 شروط محددة حتى تؤدّي إلى ق2 لذلك فإنّ الحجاج مسجّل في بنية اللغة ذاتها وليس مرتبطا بالمحتوى الخبري للأقوال ولا بمعطيات بلاغيّة مقامية. فالخطاب هو وسيلة الحجاج وهو في آن واحد منتهاه ولكن لا بدّ من التمييز بين عمل المحاجّة عمل آخر قريب منه هو عمل الاستدلال الذي هو عمل لغويّ يستلزم إنتاج قول ما وتعريفه عند انسكومبر ودكرو : "يقوم القائل م الذي يقول القول ق بعمل استدلال إذا أحال، في الوقت نفسه الذي يقول فيه ق، على حدث س معيّن يقدّمه على أنه نقطة انطلاق لاستنتاج (déduction) يؤدّي إلى عملية قول ق" (1988ص 10) فإذا أخذنا الأمثلة التالية :

(6) أ : هتف زيد سيأتي غدا.

ب : إذن أنت سعيد

(7) أنا متردّد في اقتناء هذه السيارة (= ق2) فهل نفقاتها قليلة ؟ (= ق1)

(8) أنت مرهق (= ق1) عليك أن تنال نصيبا من الراحة (= ق2)

نجد المتكلّم (ب) في الحوار (6) محققا لعمل استدلال يستند إلى الحدث المذكور في قول المتكلّم (أ) أي حدث مجيء زيد غدا فنحن هنا أمام عمل استدلال لا عمل محاجّة أما القول (7) فيقع الترابط بين القول الاثباتي الأول والاستفهام الثاني على أساس حجاجيّ إذا قدم الاستفهام (ق1) على أنه حجة لفائدة النتيجة (ق2) وهذه النتيجة لا تستند إلى أيّ حدث سابق أو لاحق بما أنّ (ق1) استفهام ولكن الحجة ليست هي الاستفهام بل تعبيره عن عدم اليقين الملازم لبنية الجملة الاستفهامية.

ولكن القول (8) قابل لأن يقرأ الترابط فيه بين حجة (ق1) ونتيجة (ق2) على أنّ (ق2) تحقيق لعمل استدلال يستند إلى الحدث س في (ق1) وهو الارهاق وقد توهم الأقوال الشبيهة بـ (8) أنّ النتيجة (ق2) دوما عمل استدلال ولكنّ هذا الفهم لعلاقة الحجة بالنتيجة لا يمكنه أن يبيّن ممكنات

الترابط الحجاجي ووجوه استحالته لأنّ الحجاج والاستدلال ظاهرتان من مستويين مختلفين فأساس الاستدلال هو علاقة اعتقادات المتكلم بحالة الأشياء أي ترابط الأحداث والوقائع في الكون أمّا الحجاج فهو موجود في الخطاب وفي الخطاب فحسب وهذا ما يفسّر أن ترابطات حجاجيّة من قبيل القول (7) لا تستند إلى أيّ حدث في الكون ومن ثمّة لا تستند إلى أيّ نوع من الاستدلال.

واستنادا إلى هذا التمييز بين عمل المحاجّة وعمل الاستدلال يكون الحجاج خاصيّة لغوية دلاليّة وليس ظاهرة مرتبطة بالاستعمال في المقام.

والأهمّ من ذلك أنّ الحجاج يتصل بالعلاقات بين الأقوال في الخطاب عكس الاستدلال الذي يتصل بالعلاقات بين القضايا التي يحكم عليها بالصدق أو الكذب وكل خلط بينهما مؤدّ إلى إسقاط البنية المنطقية على مجال له مبادئه وقواعده الخاصّة ودور التداولية المدمجة ونظريّة الحجاج بالخصوص هو إبراز هذه المبادئ وكيفيّة اشتغالها.

ولا شكّ أنّ الوصول إلى سبر الأبنية اللغويّة وما فيها من إمكانات حجاجية والبحث في ما تتكهّن به من علاقات خطابيّة ممكنة وما تمنعه من ترابطات كفيلان ببيان صيغ الترابط التي تفرضها التوجيهات المسجّلة في البنية اللغوية وبناء دلالة الخطاب المثالي أي قواعد الخطاب الداخلية التي تسيّر صيغ ترابطه.

1. 6 نتائج المقدّمات :

يستلزم نفي خطيّة تحليل الأقوال (إعراب فدلالة فتداول) إمكان إدراج الظواهر التي قد تبدو ظواهر تداوليّة خالصة بما في ذلك عمل المحاجّة في البنية اللغوية، بل إنّ هذا النفي ممّا تستلزمه ظواهر لغوية عديدة لا تفسير لها إلا داخل نظام اللغة ومن بينها الترابطات الحجاجيّة.

ولمّا كان الحجاج مكوّنا من مكوّنات البنية اللغوية ويرتكز على مفهوم التعليمات والتوجيهات المسجّلة في هذه البنية ولمّا كانت طريقة

الاحتذاء والتقليد تقرّ باستقلاليّة الظواهر الدلالية وسمتها الخلافية فإنّ التكهّن بنيويّا بالترابطات الحجاجيّة واحتسابها دلاليّا يصبحان ممكنين في مستوى تحليل المكوّن اللغوي ذاته دون الحاجة إلى اللجوء إلى المكوّن البلاغيّ إلاّ عند الاقتضاء إثراء للوصف الدلاليّ وتقوية لقدرة الآلة على تفسير الظواهر.

إنّ عمل المحاجّة باعتباره علاقة بين حجة ونتيجة مختلف عن عمل الاستدلال فالمحاجة علاقة بين عملين لغويّين لا بين قضيّتين وهذه الخاصيّة التي تجعله مرتبطا باللغة الطبيعية وليس ناتجا عن منطق غير صوريّ (بيرلمان مثلا) أو منطق طبيعي (بورال Borel، قريز، Grize...) هي التي تجعل البحث في الحجاج مؤهلا نظريا لبيان الترابطات الخطابيّة الفعليّة وتفسير توجيه الأقوال للسامع نحو بعض النتائج دون غيرها.

2 نظريّة السلالم الحجاجيّة :

2. 1 منطلقات النظريّة :

تنطلق نظرية السلالم الحجاجيّة من إقرار التلازم في عمل المحاجّة بين القول الحجة ق ونتيجته ن ومعنى التلازم هنا هو أنّ الحجة لا تكون حجة بالنسبة إلى المتكلّم إلاّ بإضافتها إلى النتيجة مع الاشارة إلى أنّ النتيجة قد يصرّح بها وقد تبقى ضمنيّة :

9 أ : ماذا تريد أن تفعل اليوم ؟

ب : ألا ترى أنّ الطقس جميل ؟

فالاستفهام في قول (ب) يمثّل حجة لفائدة نتيجة ضمنيّة هي الخروج للنزهة مثلا وإن لم يقع التصريح بهذه النتيجة.

ولكن في علاقة "ق" بـ "ن" سمات أساسية مميّزة فمجموعة من الأقوال التي يمكن أن تمثّل حججا تدعّم نتيجة واحدة تتفاوت من حيث

قوّتها. فإذا افترضنا أوصافا للماء هي < بارد - صقيع - قارس > تقع في سلّم الحرارة بين 15 درجة و 12 بالنسبة إلى بارد وبين 11 و 8 درجات بالنسبة إلى صقيع ودون 8 درجات بالنسبة إلى قارس فإنّنا سنكوّن بها جملا هي:

(10) الماء بارد

(11) الماء صقيع

(12) الماء قارس

ولنفترض أنّ أحد هذه الأقوال قدّم حجة لنتيجة هي "السباحة في مسبح مغطى بدل الذهاب إلى البحر" فإنّنا نجد 12 أقوى في سلّم الحجج من (11) أمّا (10) فهو أضعفها والمهمّ هنا هو أنّ الحجج لا تتساوى ولكنّها تترتّب في درجات قوّة وضعفا ومأتى هذا الترتيب هو أنّ الظواهر الحجاجيّة تتطلّب دوما وجود طرف آخر تقيم معه علاقة استلزام فالقول (11) مثلا موجود ضمن مجموعة (أو سلّم) من الوحدات التي تستعمل لوصف الماء < معتدل - بارد - صقيع - ...> فإذا كان الماء صقيعا فهو يستلزم منطقيّا أنّه بارد بما أنّ موقعه في مراتب البرودة يجعله أقوى.

إنّ هذه الخصائص في الحجاج هي الأساس الذي انبنت عليه نظريّة السّلالم الحجاجيّة بما تقتضيه هذه النظريّة من تدرّج بين الأقوال والحجج في علاقتها بالنتائج واستلزام بعضها للبعض.

2 .2 مفاهيم السلّم الحجاجيّ الأساسيّة :

إذا أخذنا القول (13) :

(13) زيد ذكيّ (= ن) فقد نجح في الباكالوريا بامتياز (= ق) وتحصّل على جائزة رئيس الجمهورية (= ق').

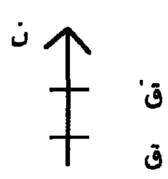
نلاحظ أنّ النتيجة قدّمت لتدعيمها حجتان ق و ق' لأن هذين القولين هما في نظر المتكلّم يدعّمان نتيجة واحدة هي ذكاء زيد ولكن

ليس من المهمّ أن يعتقد متكلّم آخر أنّ نجاح زيد في امتحاناته وحصوله على أهمّ جائزة في المؤسسة التعليميّة ليسا إلاّ حجتين على أنّه تلميذ نجيب لا غير أو أنّه شخص امتثالي لا يتمتع بروح المغامرة فهذه الجوانب الاعتقادية الايديولوجية هي ممّا يحدّده المتكلّم هنا ولكن مهما تكن النتيجة التي يُقدّم لفائدتها هذان القولان فإنّهما يُعتبران قولين منتميين إلى **قسم حجاجي** واحد يحدّد القول ن. فالقسم الحجاجي إذن هو أن يقدّم المتكلم قولين ق و ق' معتبرا أنهما حجتان لفائدة النتيجة ولكن إذا نظرنا في العلاقة بين ق و ق' فإنّ المتكلّم قد يعتبر إحدى هاتين الحجتين أقوى من الأخرى بالنسبة إلى ن فيمكنه أن يقول :

(14) زيد ذكيّ فقد نجح في الباكالوريا بامتياز بل تحصّل على جائزة رئيس الجمهورية.

فالفرق بين (13) و (14) هو أنّ المتكلّم في (13) قدّم ق و ق' على أنّهما حجّتان لفائدة ن ولكنه في (14) رتّب هذه الحجج بحيث تكون ق' أقوى عنده من ق فالقبول بـ ق يستلزم القبول بـ ق' ولكن العكس غير صحيح.

ولمّا كان القسم الحجاجي في القول (14) قائما على ترتيب بين الحجج يعتبر المتكلّم بمقتضاه أنّ ق' أقوى من ق بالنسبة إلى ن وأن استخلاص ن من ق يستلزم استخلاص ن من ق' والعكس غير صحيح فإنّ علاقة الترتيب هذه تكوّن سلّما حجاجيّا يمثّل له دكرو بالرسم التالي :



ولتوضيح هذين المفهومين الأساسيّين وما يتولّد عنهما من تحليل أقوال متنوّعة نقدّم المثالين التاليين :

(15) لزيد أطروحة مرحلة ثالثة بل ودكتورا دولة أيضا

(16) الرأي عندي ألاّ تكلّف زيدا بهذه المهمّة فهو كفء لكنّه لا يلتزم بالمواعيد.

ففي (15) نجد بنية "ق بل ق' " فهما ينتميان إلى سلّم حجاجيّ واحد حيث ق' فيه أقوى من ق وهما موجودان في قسم حجاجيّ واحد بما أنّ العرف الجامعيّ يضع ترتيبا على أساس القوّة بين أطروحة المرحلة الثالثة وأطروحة دكتوراه الدولة ممّا يجعل ق' أصلح لتدعيم ن (ون قد تكون زيد ذكيّ) من ق.

أمّا (16) فهو يقدّم لنا ظاهرة أخرى انطلاقا من البنية "ق لكن ق' " نلاحظ أنّ ق ينتمي إلى قسم حجاجي تحدّده النتيجة ن ولكن ق' ينتمي إلى قسم حجاجي تحدّده النتيجة لا - ن أي أنّ للحجتين وجهتين متقابلتين ف "هو كفء" تدعم النتيجة "كلّف زيدا بالمهمّة" "أما لا يلتزم بالمواعيد" فتدعم النتيجة "لا تكلّف زيدا بالمهمّة" وهذا يعني أنّ ترتيب الحجج في سلّم حجاجي واحد بالنسبة إلى بعض الأبنية من قبيل "ق ولكن ق' " لا يقتضي انتماء الحجج إلى قسم حجاجيّ واحد، وإذا كانت هذه الظواهر تتصل بالحجة في علاقتها بالنتيجة من وجهة نظر المتكلّم أي اعتمادا على عملية القول فإنه توجد ظواهر لغوية يمكنها أن تجعل السلّم الحجاجي مطلقا وهذه الحالة يصوغها دكرو على النحو التالي :

"تكون الجملة ق' أقوى من ق إذا كان كلّ قسم حجاجيّ يتضمّن ق متضمنا أيضا لـ ق' وإذا كان ق' يفوق في كلّ مرّة ق" (دكرو 1980ص 20).

ولكن إذا لم يتوفّر هذا الشرط فإنّه يوجد شرط آخر هو "يكفي أنّ ق' يؤدّي إلى نتيجة ن' أقوى من ن" (نفس المصدر ص 26).

ومن بين هذه الجمل التي توجد بينها علاقة حجاجية قارة الجمل التي فيها "تقريبا" أو "كاد" مقارنة بالجملة التي تخلو منهما فكلّ جملة ق

أقوى دائما من الجملة "كاد ق" أو "تقريبا ق" فكلّ متكلّم اختار الجملة "كاد ق" مثلا حجة لتدعيم نتيجة ما يعتبر حتما أنّ الجملة ق أقوى حجة لفائدة تلك النتيجة كما تبيّنه الأمثلة التالية :

(17) كاد زيد يتأخر عن الموعد

(18) ليلى هي تقريبا حبيبة زيد

والطريف هنا أنّ (17) لا تعني أنه وصل في الموعد المحدّد كما أنّ (18) لا تعني أنّ ليلى ليست حبيبة زيد (كأن تكون أمه أو أخته!) بدليل اختبار الربط بـ "بل" "ولكنّ" على اعتبار أن الاضراب "ببل" لجملتين مثبتين يسير في اتجاه حجاجيّ واحد والاضراب بلكن يؤلّف بين حجتين من سلّمين حجاجيّين مختلفين :

(17') كاد زيد يتأخر عن الموعد بل تأخر

(17") كاد زيد يتأخر عن الموعد لكنه وصل في الوقت المحدّد

(18') ليلى هي تقريبا حبيبة زيد بل هي حبيبته

(18") ليلى هي تقريبا حبيبة زيد لكنها صديقته

غير أنّ الأمثلة المعاكسة كثيرة فلا شيء يمنع السامع من أن يستخلص حدسيّا من (17) أنّ زيدا وصل في الموعد المحدّد إلاّ أنّنا نجد هنا أنّ (17) تؤدّي إلى نتيجة ن وهي مثلا "لم يحضر الاجتماع" التي لا توافقها الحجة "وصل في الموعد" فهما حجتان تنتميان إلى سلّمين حجاجيّين مختلفين.

2. 3 السلالم الحجاجيّة وقوانين الخطاب :

اعتمد دكرو المفاهيم السابقة لتحليل ظاهرتين تركيبيّتين دلاليّتين هما النفي والاستلزام وسنكتفي بعرض جوانب من العلاقة بين النفي وما يتطلّبه من قوانين خطابية على سبيل التمثيل لأهميّة السلالم الحجاجيّة في

بيان الخصائص الحجاجيّة المسجّلة في بنية اللغة مع التنبيه إلى أنّ النفي الذي اقتصر عليه دكرو هو ما يسمّى "بالنفي الوصفي" أي النفي الذي يقع على حالة الأشياء في الكون دون النفي الجدالي والنفي الماوراء لغوي اللذين يتصلان بتصحيح قول آخر أو إبطاله.

ومن أبرز الظواهر التي يبيّنها النفي أنّ المتكلّم إذا اعتبر ق حجة تدعم ن ضمن قسم حجاجي ما فإنّ سلبها يؤدّي إلى سلب نتيجتها أي :

(أ) ق ⟵ ن

(ب) ¬ق ⟵ ¬ن

مع الملاحظ أنّ الاستلزام المادّي لدى المناطقة لا يقيم علاقة تشارط بين (أ) و (ب) وهو ما يخالف التعامل الطبيعي للمتكلّم مع أمثلة من قبيل :

(19) زيد ذكيّ فقد نجح في الباكالوريا

(20) زيد ليس ذكيّا فهو لم ينجح في الباكالوريا

لكن إذا أخذنا سلّما حجاجيّا كاملا وإذا كان ق' فيه أقوى بالنسبة إلى ن من ق فإنّ سلّم الأقوال السالبة المحدد بالنتيجة لا - ن يجعل ق أقوى من ق' على ما يبيّنه الرسم التالي :



ويمكننا أن نمثّل لهذا الرسم بالقول (15) ونفيه ('15) :

(15) لزيد أطروحة مرحلة ثالثة بل دكتورا دولة أيضا

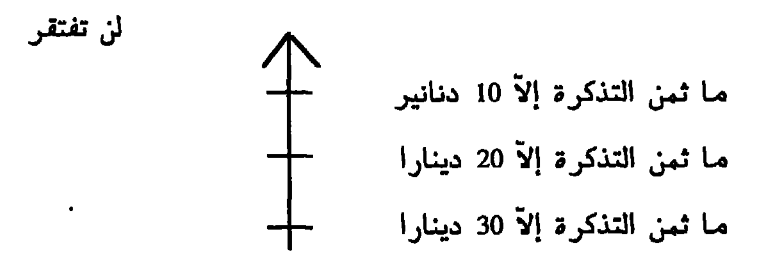
('15) ليس لزيد دكتورا دولة بل ليس له أطروحة مرحلة ثالثة أيضا

وضمن علاقة الترتيب بين الحجج نجد أحيانا أنّ القول ق الذي ينتمي إلى قسم حجاجي تحدّده ن والمتّصف بالضعف مقارنة مع ق' وق"... الخ يمكن أن يستعمل حجة لنتيجة ن معاكسة لا - ن وهذه الظاهرة ترتبط بالتعبير عن الكميات والمقادير التي تعتبر ضعيفة لنفترض، والافتراض مستلهم من دكرو، حوارا مداره على سعر تذكرة حضور حفل فللقائل أن يستعمل في حجاجه القولين التاليين :

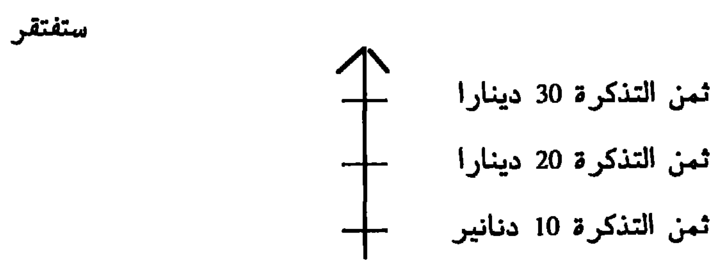
(21) لن تفتقر فثمن التذكرة ثلاثون دينارا

(22) لن تفتقر فما ثمن التذكرة إلاّ ثلاثون دينارا

فمن البيّن هنا أنّ (22) يدعم نتيجة عدم الافتقار لأن اتجاهه سائر نحو الانخفاض بموجب ما يفيده الحصر.



ولكن (21) تبدو الحجة فيه قابلة لأن تعتبر سببا للحجة المعاكسة أي للافتقار رغم أنّ القائل استعملها حجة لنتيجة أخرى والسبب في ذلك أنّ اتجاه الحجة سائر نحو الارتفاع ضمن السلّم الحجاجيّ التالي :



فهذه الكميات متصاعدة عكس مقصد المتكلّم وعكس النتيجة التي قدّمها ولكن إذا اعتبر هذا الثمن في مقام اجتماعي ما مرتفعا فإنّ قانونا

بلاغيّا يتدخل فيعتبر الثمن ضعيفا يكتسب قيمة حجاجية جديدة تدعّم عدم الافتقار وهذا القانون هو "قانون الاضعاف".

ومن الظواهر التي يولدها النفي أننا لا نفهم من القول "ليس الطقس باردا" مثلا أن "الطقس أكثر من بارد" كأن تكون الثلوج متساقطة بل نفهم أنّه حارّ أو معتدل أو ما شابه ذلك.

ووجه الاشكال هنا أنّ النفي لا يتمّ في مستوى السلّم الحجاجيّ ولا في مستوى درجات الحرارة القابلة للقيس فيزيائيا لذلك فإن القول ق المنتمي إلى قسم حجاجي تحدّده ن يكون نفيه ـــق أقلّ منه لا أكثر منه وهو قانون الانخفاض وهذا ما يفسّر أنّ "ليس الطقس باردا جدا" يعني أنّ "الطقس بارد" أو أنّ "الطقس نديّ".

2. 4 أهميّة نظرية السلالم الحجاجيّة :

تكمن أهميّة نظرية السلالم الحجاجيّة أساسا في إخراج قيمة القول الحجاجيّ من حيّز المحتوى الخبري للقول وهذا يعني أنّ القيمة الحجاجيّة لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب لأنها لا تخضع لشروط الصدق المنطقي فهي كما ذكرنا، ليست قيمة مضافة إلى البنية اللغويّة بل مسجّلة فيها يتكهّن بها التنظيم الداخليّ للغة. وقد بيّن تحليل دكرو للنفي أنّه لا يمكن اختزاله في النفي المنطقيّ.

فإذا كان للقول وجهة حجاجيّة تحدّد قيمته باعتباره يدعم نتيجة ما وإذا كان القول مندرجا ضمن قسم حجاجي قائم على قوّة بعض مكوّناته وضعف بعضها الآخر بالنسبة إلى نتيجة ما فإنّ مفهوم السلّم الحجاجيّ بتركيزه على الطابع المتدرّج والموجّه للأقوال يبيّن أنّ المحاجّة ليست مطلقة إذ لا تتحدّد بالمحتوى الخبري للقول ومدى مطابقته لحالة الأشياء في الكون وإنّما هي رهينة اختيار هذه الحجة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة محدّدة لذلك فالحكم على المحاجّة أساسه القوّة والضعف اعتبارا لطابع التدرّج فيها لا الصدق والكذب.

3 ـ الترابط الحجاجيّ :

تطرح قضية الترابط الحجاجيّ اشكاليّة أساسية بالنسبة إلى "بنيويّة الخطاب المثالي" (راجع الفقرة 4.1) ومدارها على التساؤل عن القواعد والمبادئ التي تجعل سلسلة من الأقوال متماسكة وعن القيود اللغوية التي تكوّن شروطا للربط بين قول وآخر.

وممّا يعقّد هذه الاشكالية في نطاق الاختيارات النظرية للتداولية المدمجة أنها لا تعنى بالترابط بين قضايا النص ولا تهتمّ بالعوامل غير اللغويّة التي قد تؤثر في انسجامه بل هي تقتصر على مقاربة النص لغويّا معتبرة أنّ أبنية اللغة ذاتها هي التي تضبط خصائص الأقوال فتضبط من ثمّة خصائص تسلسلها وتنسيقها.

فالمبدأ المنظّم لإطار المحادثة وإطار الخطاب عموما هو عمل الاقتضاء باعتباره عملا لغويّا ويستتبع هذا المبدأ قانونا يحدّد ترابط الأقوال مفاده أنّ استئناف الكلام لا يكون إلاّ انطلاقا ممّا قيل لا ممّا ضمّن فيه وهذا الربط مقيّد من جهة أخرى بما في القول من تعليمات وتوجيهات سواء أوقعت هذه التعليمات داخل الجملة (العوامل الحجاجية) أم وقعت بين الجمل (الروابط الحجاجية).

وتستدعي هذه العوامل الحجاجيّة عند الاستعمال شبكة من المواضع الحجاجيّة تفرض اتباع مسار من المسارات التي توصل الحجّة إلى النتيجة المتعلّقة بها غير أنّ هذه المبادئ والقوانين تشترك في كونها تبيّن التنظيم الداخليّ للخطاب تنظيما خاضعا لاعتبارات لغويّة أساسا.

1.3 الاقتضاء والمحاجّة :

صاغ دكرو منذ 1972 (الفصلان 3 و 4 بالخصوص) مفهوما لغويا للاقتضاء يختلف عن المفهوم المنطقي فهو يرفض اعتباره شرطَ استعمالِ للقول أو شرطا لمحتوى القول ولكنّه عمل لغويّ وموقف من المتكلّم له خصائص ووظائف سعى إلى بيانها.

1.1.3 عمل الاقتضاء :

تقوم فرضيّة دكرو على أنّ كلّ عمل لا قولي يفترض تحقيق عمل اقتضاء لذلك فإنّ تحليل الاقتضاء يتحدّد منذ المكوّن اللّغوي باعتباره عنصرا دلاليّا من القول فـ (23) تحلّل إلى مقولها ومقتضاها على النحو التالي :

(23) القول : كفّ زيد عن التدخين

المقول : زيد لا يدخّن الآن

المقتضى : كان زيد يدخّن

وقد اتخذ دكرو بنيتي النفي والاستفهام (التصديقي) معيارين لضبط المقتضى ومن البيّن أنّ كلاّ من النفي والاستفهام وإن غيّرا قوّة الجملة فإنهما يحافظان على محتواها القضوي موضوع عمل الاقتضاء كما يبيّنه تحليل (24) و (25) :

(24) القول : هل كفّ زيد عن التدخين ؟

المقول : هل زيد لا يدخّن الآن ؟

المقتضى : كان زيد يدخن

(25) القول : لم يكفّ زيد عن التدخين

المقول :ـــ (زيد لا يدخن الآن)

المقتضى : كان زيد يدخن

(ملاحظة : في القول (25) نلاحظ الصعوبة في تمثيل نفي المقول كما أنّ صياغته صياغة ملائمة للاستعمال العاديّ للكلام تبدو صعبة أحيانا لذلك التجأنا، بما أنّ مدار المسألة على التمثيل، إلى رمز النفي المنطقي).

ومهما تكن دقّة هذين المعيارين في ضبط الاقتضاء في القول ومدى انطباقهما على الحالات جميعها فإنّ المهمّ هو بيان دور الاقتضاء في

الخطاب. وقد قدّم دكرو فرضية عامة ضمن ما أسماه "بقانون الترابط" مفادها أنّ قولا ما (ق 2) لا يرتبط بقول آخر (ق1) إلاّ على أساس القول في ق1 لا المقتضى ويستثني هنا حالتين هما الربط بالواو أواسم الشرط الظرفيّ إذا على ما في المثالين التاليين :

(26) كفّ زيد عن التدخين وقد كان يدخن.

(27) إذا كفّ زيد عن التدخين فقد كان يدخن.

2.1.3 الاقتضاء والترابط الحجاجيّ :

يتزامن عمل الاقتضاء مع كلّ عمل لا قولي ولكن إذا كان المتكلّم يقدّم العمل اللاّقولي على أنه يعبّر عن موقفه الشخصي الفردي لغويّا فإنّه يقدّم الاقتضاء على أنه جانب مشترك بينه وبين المخاطب وبما أنه مشترك بين المتخاطبين فلا يمكن من ثمّة إلاّ قبوله وهنا يبرز الجانب الخطابي الأساسي للاقتضاء وهو كونه إطارا تندرج فيه المحادثة.

ولتوضيح العلاقة بين القول وضمنياته وبالخصوص الاقتضاء والتلميح يشبه دكرو هذه الظواهر الدلاليّة الثلاث بنظام الضمائر فلمّا كان القول من إنشاء المتكلّم فهو شبيه بضمير المتكلّم المفرد (أنا) ولما كان التلميح هو ما يستخلصه المخاطب من قول المتكلّم فهو متروك للمخاطب (أنت) ولما كان الاقتضاء مشتركا بين المتخاطبين فهو شبيه بضمير المتكلّم الجمع نحن. وبهذا تتدّعم الوظيفة الأساسية للاقتضاء باعتباره منظّما للمحادثة بين الأفراد (دكرو 1972 ص 5 وبالخصوص 1984 ص 20).

وإذا ثبت هذا فإنّ دكرو يطرح دور كلّ من المقول والمقتضى في تماسك الخطاب وانسجامه. فهو يذكّر (1972، ص 87) بأنّ للخطاب شرطين يجب أن يتوفّرا فيه ليعدّ متماسكا منسجما أولهما هو نموّه بتوفير معلومات جديدة باستمرار حتى لا يكون مجرّد تكرار وثانيهما حدّ أدنى من التكرار يستوجب إعادة بعض المحتويات بصفة منتظمة.

ومن البيّن هنا أنّ القول باعتباره نسقا من الأعمال اللغوية المترابطة يوفّر للخطاب شرطيه من خلال المقول الذي يعرض معلومات جديدة والمقتضى الذي يعيد معلومات قديمة.

ولكن الصلة بين عمل الاقتضاء وعمل المحاجّة ليست على هذه الدرجة من الوضوح فالمقتضى هو ما ينقله القول إلى المخاطب بصفة ضمنية ولكنه لا ينقله بطريقة حجاجية لأنه لا يوجّه الخطاب وجهة معيّنة تفرض عليه أن يسير فيها عند الربط بين الجمل والأقوال ففي القول التالي :

(28) كدت تصل متأخرا.

نجد اقتضاء مفاده أن المخاطب "لم يصل متأخرا" وهذا ما يعرفه المخاطب (أي أنه معلومة قديمة) ويعترف به (أي أنه لا ينازع المتكلّم فيه) غير أنّ مواصلة المتكلّم لخطابه لا يمكن أن تتعلّق بهذا المقتضى بل بالمقول نفسه لذلك لا يمكنه أن يقول (29) لأنه سيربط القول (28) بما يوجّه إلى المقتضى "لم تصل متأخرا" لا بالوجهة السلبية التي يفرضها المقول :

(29)* كدت تصل متأخرا إذن واصل ذلك في المرة القادمة.

فالوجهة الحجاجية التي يفرضها القول (28) تستلزم الربط بما قيل لا بما ضمن فيه كما يبيّنه القول الموالي :

(30) كدت تصل متأخرا إذن انهض باكرا في المرة القادمة.

فالقيد الأساسي هنا مأتاه أنّ الوجهة الحجاجية لا يحددها المقتضى وإلاّ بدا الربط بين القول وما يستلزمه المقتضى متنافرا من الناحية الحجاجية بل يحدّدها المقول فكلّ تكوين سليم للخطاب يفترض هذا الذي يقرّره قانون الترابط.

ولكنّ للإقتضاء مظهرا آخر مهمّا في اللعبة الحجاجية بين المتخاطبين فهو ييسّر إدخال المخاطب ضمن عالم اعتقادات المتكلّم (أو الايهام بذلك) بغية فرض قوله وما يستلزمه حجاجيا من طرق في مواصلته.

فالجدال مثلا ليس شيئا ينضاف بموجب أبنية منطقية وأقيسة تعبّر عن سلامة التفكير أو أغاليطه إلى أبنية اللغة ولكنه مسجّل في اللغة ذاتها. فالاقتضاء ضمن الخطاب الجدالي هو الذي يجعل المتكلّم يأسر المخاطب في العالم الفكري الذي لم يختره فيحمله المتكلّم على قبول مستلزماته على نحو يمنعه من رفضه أو التساؤل عنه وإذا صادف أن فعل المخاطب المجادل ذلك يكون قد رفض المحادثة برمتها فالجدال لا يفهم باعتباره لعبة لغوية إلاّ باحلال الاقتضاء المحلّ الذي يحتلّه فعلا ضمن هذا التفاعل اللغوي بين المتخاطبين وهو ليس رهين المحادثة وظروفها المقاميّة وتفاعل الذاتيات المتجادلة عند استعمال اللغة فحسب بل هو مندرج في مستوى المكوّن اللغوي بما أنه ليس معطى بلاغيّا صرفا.

3. 2 الروابط والعوامل الحجاجيّة:

3. 2 .1 مفهوم الرابط الحجاجيّ :

سبقت الاشارة في (5.1) إلى الفرق بين عمل المحاجّة وعمل الاستدلال. وذكّرنا بأنّ لعمل المحاجّة جانبين أحدهما هو تقديم الحجة والآخر هو استخلاص النتيجة والمهمّ الآن هو أن نبيّن أنّ هذه العلاقة بين "ق" و "ن" ليست اعتباطية فما الذي يجعل قولا ما يقدّم على أنه حجة تفرض هذه النتيجة دون غيرها ؟

والذي يوجد وراء هذا التساؤل هو البحث عن القواعد والمبادئ التي تحكم الربط عند المحاجة بين النتيجة وحجتها.

إنّ الجملة عند دكرو وأنسكومبر (أي المستوى الاعرابي والمعجمي) تتضمّن وجهة حجاجية تحدد معناها قبل أي استعمال لها ولكن القول (أي استعمال الجملة في المقام) يفرض ضربا من النتائج دون غيرها وهذا يستلزم أنّ القول لا يصلح لأن يكون حجة لهذه النتيجة أو تلك إلاّ بموجب الوجهة الحجاجية المسجّلة فيه.

ومأتى هذه الوجهة الحجاجية هو المكوّنات اللغوية المختلفة للجملة التي تحدد معناها وتضيّق أو توسّع من احتمالاتها الحجاجية وهذه المكوّنات اللغوية هي التي تحدد طرق الربط بين النتيجة وحجتها.

فإذا عدنا إلى القول (21) :

(21) لن تفتقر فثمن التذكرة ثلاثون دينارا

أمكننا أن نستعمل الحجة نفسها "ثمن التذكرة ثلاثون دينارا" لتدعيم النتيجة المعاكسة "ستفتقر".

('21) ستفتقر فثمن التذكرة ثلاثون دينارا.

والملاحظ هنا أن القول الحجّة يصلح للنتيجة وضدّها فهو قول محايد من حيث وجهته الحجاجية لذلك جاءت إمكانات الربط بينه وبين جمل أخرى واسعة.

ولكنّنا حين نقارنه بـ (31) و ('31) :

(31) لن تفتقر فما ثمن التذكرة إلاّ ثلاثون دينارا

('31)* ستفتقر فما ثمن التذكرة إلا ثلاثون دينارا

نجد الربط في ('31) غير سائغ في حين أنّ الربط في (31) حسن جميل غير أنّ تفسير ذلك يعود إلى دخول الحصر على الجملة التي استعملت حجة فحدّ من احتمالاتها الحجاجية ووجّهها وجهة ايجابية أي وجهة تدعّم النتيجة "لن تفتقر" وما يجب الانتباه إليه هنا هو أن هذه الوجهة الايجابية موجودة في بنية " ما ... إلاّ ..." بقطع النظر عن الاستعمال المقامي وهي لا تمسّ بالمحتوى القضوي للجملتين. فهما جملتان مختلفتان حجاجيا وإن اتفقتا في المحتوى الخبري.

ولئن استعملنا هنا عبارة الربط الحجاجي فإنّ دكرو يميّز بين نوعين من المكوّنات اللغوية التي تحقّق الوظيفة الحجاجية أمّا النوع الأول فهو ما يربط بين الأقوال من عناصر نحوية مثل أدوات الاستئناف (الواو، الفاء،

لكن، إذن ...) ويسميه روابط حجاجية وأمّا النوع الثاني فهو ما يكون داخل القول الواحد من عناصر تدخل على الاسناد مثل الحصر والنفي أو مكوّنات معجميّة تحيل في الغالب إحالة غير مباشرة مثل "منذ" الظرفية و "تقريبا" و "على الأقلّ" ... الخ ويسميه عوامل حجاجية.

3 .2 .2 تنوّع الرابط الحجاجي وأمثلة عنه :

إذا كانت الوجهة الحجاجية محدّدة بالبنية اللغوية فإنها تبرز في مكوّنات متنوّعة ومستويات مختلفة من هذه البنية فبعض هذه المكوّنات يتعلّق بمجموع الجملة أي هو عامل حجاجي في عبارة دكرو فيقيدها بعد أن يتمّ الاسناد فيها ومن هذا النوع نجد النفي والاستثناء المفرّغ والشرط والجزاء وما إلى ذلك ممّا يغيّر قوّة الجملة دون محتواها الخبري ونجد مكوّنات أخرى ذات خصائص معجمية محدّدة تؤثر في التعليق النحوي وتتوزع في مواضع متنوّعة من الجملة ومن هذه الوحدات المعجمية حروف الاستئناف بمختلف معانيها والأسوار (بعض، كلّ، جميع ...) وما اتصل بوظائف نحوية مخصوصة كحروف التعليل أو ما تمحّض لوظيفة من الوظائف مثل "قطّ" و "أبدا" وهذه في تصوّر دكرو خليط من الروابط والعوامل الحجاجية تتعامل في بينها أحيانا على صور شتّى في الأقوال ممّا يتطلّب أحيانا النظر في الوجوه والفروق للوقوف على أيّها أقوى حجاجيا أو ما يتولّد عن تعاملها من فروق حجاجية.

وهذه أمثلة لبيان كيفيّة توجيه بعض المكوّنات اللغويّة للقول حجاجيا فإذا جعلنا جمال الطقس حجة لالتماس الخروج فإننا نجد صيغا مختلفة يتحقق بها هذا الربط.

(32) :

أ : الطقس جميل لنخرج

ب : أليس الطقس جميلا ؟ فلنخرج

ج : بما أنّ الطقس جميل فلنخرج

فإذا اعتبرنا أنّ (32. أ) قول معيار تقارن به الأقوال الأخرى وأنّ الحجة فيه عارية من العوامل والروابط ما عدا عمل الاثبات الذي يسوّغ استخلاص النتيجة فإنّ بقيّة الأقوال تتضمّن في حجّتها روابط تؤثر في صياغة الحجة ومعناها.

فـ (32. ب) استفهام داخل على جملة منفية وهذا التعامل بين الاستفهام والنفي هو الذي رشح هذه البنية وأشباهما لإفادة التقرير بمعنى الإقرار بما يعرف وهو ما يجعله أقوى حجاجيّا من (32. أ) بما أنّ المخاطب يمكن أن يرفض محتواه فينفيه وينفى انطلاقا منه النتيجة التي يجب استخلاصها.

أمّا (32. ج) فيصوغ الحجة بطريقة تجعلها تفيد العلّيّة فتبرز استناد الربط مع النتيجة إلى ما ينزّل منزلة المتّفق عليه بين المتخاطبين إذ يعسر الربط ردّا على التماس المخاطب بنفي الحجة.

ويكفي للثبت من أنّ هذه الأقوال جميعا توجّه القول وجهة حجاجيّة تدعم التماس الخروج أن ننفي الحجّة أو نأتي بالنتيجة المقابلة وهي التماس عدم الخروج حتى نتبيّن أنّ الترابطات تصبح عندئذ غير سائغة إلاّ إذا كان جمال الطقس حجّة تدعم عدم الخروج حسب مواضعة بين المتخاطبين أو على سبيل السخرية وما شابهها.

والمهمّ من هذا كلّه أنّ هذه المعطيات اللغويّة تمثّل تعليمات توجّه استخلاص النتيجة أي أنها تفرض ربطا معيّنا بين الأقوال دون غيره.

ومن الأمثلة التي قدّمها دكرو وأثارت اختلافات في تأويلها وتحديد وجهتها الحجاجية نذكر :

(33) أ.لم يقرأ زيد آثار الجاحظ كلّها

ب. قرأ زيد بعض آثار الجاحظ

(في صياغة المثال عندنا تحوير يلائم الثقافة العربية).

فحسب دكرو يوجّه (ب) القول نحو نتيجة ايجابية في ما يخصّ معرفة آثار الجاحظ في حين أنّ (أ) يوجّهه سلبيا أي نحو الجهل بآثار الجاحظ.

وتبرز هاتان الوجهتان المختلفتان عند الربط مع النتيجة "اسأله عن عقلانيّته" فبهذا الربط تبدو (أ) غير مقبولة لأن الحجّة تناقض النتيجة على ما يوجد في (ب).

ويهمّنا من هذا المثال أنّ السّورين "كلّ" و "بعض" رغم ما يفيدانه من كلّية وبعضيّة فإنهما لم يوجّها القولين وجهتيهما إلاّ بفضل التعامل مع النفي والإثبات. فلو كان الإثبات هو العمل اللغوي الذي يتحكّم في الجملتين لكانت (أ') أقوى حجاجيا من (ب) أي أنّ "قرأ زيد كلّ آثار الجاحظ" أقوى من "قرأ زيد بعض آثار الجاحظ" ولو كان النفي عملا متحكّما في الجملتين لتغيّرت كذلك طرق الربط واستئناف الكلام مع تغيير القوة الحجاجية فتصبح (ب') أقوى من (أ) حسب قانون نفي السلّم الحجاجيّ. (راجع المثالين (15) و ('15) في الفقرة 2. 3) وهذا ما يبرزه استئناف الكلام ببل على سبيل الاضراب.

(34) أ. لم يقرأ زيد آثار الجاحظ كلّها بل قرأ بعضها

ب. لم يقرأ زيد بعض آثار الجاحظ بل قرأها كلّها

ولكن لا شكّ أنّ استئناف الكلام يمكن أن يكون بالنسبة إلى القولين بطريقة أخرى حيث يقع الاضراب في اتجاه النفي "بل لم يقرأها مطلقا" غير أنّ الأمر هنا مختلف عمّا قصدنا إليه لأنّ النفي يتجاوز مداه البعضية والكليّة لينصبّ على وقوع حدث القراءة نفسه وما يتعلّق به وهي صورة أخرى تخرج عن انتماء القولين (أ) و (ب) إلى السلّم الحجاجيّ الذي تحدّده النتيجة "اسأله عن عقلانيّته".

ومن الممكن مواصلة الاستدلال على هذه الظواهر باختبارات أخرى مثل اختبار الاستدراك بلكن بيد أنّ المفيد في المسألة هو أنّ المعطيات

والقرائن اللغويّة تمثّل توجيهات وتعليمات تحدّد دلالة القول ووجهته الحجاجيّة وهذه الوجهة هي التي تمثل الأساس الذي يقوم عليه الربط بين الأقوال على نحو آخر ضمن استراتيجية حجاجيّة ما. ولا دخل في هذا لأيّ بنية استدلالية مسبقة تمثّل تجلّي العقل السليم والتفكير المحكم في الخطاب فقواعد الربط ومبادئه وقوانينه ذات طبيعة خطابيّة مسيرة لغويّا بل إن أعمال الاستدلال نفسها ظواهر تنتج في الاستعمال، عن الخطاب نفسه قبل أي تجريد صناعي منطقيّ ينزع عنها دلالتها اللغويّة وخصائصها الخطابية.

3. 3 المواضع :

يمثّل الموضع مبدأ حجاجيّا عامّا من المبادئ التي يستعملها المتخاطبون ضمنيّا للحمل على قبول نتيجة ما. فالموضع فكرة مشتركة مقبولة لدى جمهور واسع وعليها يرتكز الاستدلال في اللغة.

وافترض دكرو أنّ المواضع "مجموعة صغرى لها بنية دلالية مخصوصة" (13،1983) ويصوغها على النحو التالي : "إذا تمّت الاستجابة لبعض الشروط ش فإنّه كلّما كانت الميزة م أكثر (أقلّ) في شيء ي كانت الميزة مَ أكثر (أقلّ) في شيء يَ وذلك في منطقةِ قوّةٍ م" (دكرو 13،1983 وتوجد صياغة شبيهة لهذا في أنسكومبر136،1991وقد ذكرنا تاريخ الطبع ولكنّ مقال أنسكومبر قدّم في ندوة حول الحجاج سنة 1987) والمفيد في هذا التعريف :

- 1 - أنّ العلاقة الحجاجيّة تتطلّب وجود موضع بين الحجة والنتيجة.

- 2 - أنّ للمواضع أشكالا تتحدّد بـ "أكثر" و "أقلّ" "ضمن" "منطقة قوّة" محدّدة.

- 3 - أنّ أشكال المواضع من خلال التأليف بين "أكثر" (ورمزه +) وأقلّ (ورمزه -) أربعة هي : (+،+) و (-،-) و (+،-) و (-،+).

ولتوضيح هذا المفهوم نقدّم قولا حجة هو "ثمن هذا الحذاء ثلاثون دينارا" ونربطه بنتيجة هي "ستربح" التي تعني أنّ القول الحجة متّجه نحو انخفاض الثمن أو بالنتيجة المقابلة "لن تربح" التي تعني أنّ القول الحجة متّجه نحو انخفاض الثمن.

ثم ندخل على القول الحجة عاملا حجاجيّا هو الحصر بـ "ما ... إلاّ" بحيث يوجّه القول وجهة واحدة نحو الانخفاض لنرى ما ينتج عن ربطه بالنتيجتين المتقابلتين المذكورتين سابقا.

أ - لن تربح : ثمن هذا الحذاء ثلاثون دينارا

ب - ستربح : ثمن هذا الحذاء ثلاثون دينارا

ج* - لن تربح : ما ثمن هذا الحذاء إلاّ ثلاثون دينارا

د - ستربح ما ثمن هذا الحذاء إلاّ ثلاثون دينارا

والملاحظ هنا أنّ القول (ج) غير سائغ لأن الربح مرتبط بدلالة الحصر على انخفاض الثمن والحال أن النتيجة المستخلصة في القول هي نفي الربح وقد يصبح هذا القول سائغا بقراءة تهكّمية. لذلك نقصي هنا، لمقتضيات الاستدلال، هذا النوع من القراءة.

ويمكن التثبّت من عدم إمكان الربح في (ج) بين الحجة والنتيجة اعتمادا على اختبار التعليل :

ج* لن تربح لأنّ هذا الحذاء ما ثمنه إلاّ ثلاثون دينارا

في حين أنّ هذا الاختبار ينجح مع بقيّة الأقوال (أ) و(ب) و(د). وحسب مفهوم الموضع تنطبق على هذه الأقوال ثلاثة أشكال من المواضع :

الشكل (+،-) : "كلّما كان ثمن الشيء أرفع كان شراؤه أقلّ ربحا" وينطبق على القول (أ) والشكل (-،+) ، كلّما كان ثمن الشيء أقلّ ارتفاعا كان شراؤه أنفع ، وينطبق على القولين (ب) و (د).

والشكل (-،-) : "كلّما كان ثمن الشيء أقلّ ارتفاعا كان شراؤه أقلّ ربحا" وينطبق على القول غير السائغ (ج).

غير أنّ الشكلين الأوّل والثاني لا ينطبقان إلاّ ببعض الشروط ش كأن لا يكون في الحذاء عيب أو يكون مسروقا فهذه الشروط تخرج عن "منطقة قوّة م" التي ذكرت في التعريف.

وحسب الرموز المستعملة في التعريف أعلاه فإنّ : م هو "الارتفاع" و م' هو "الربح" أما ي فهو "ثمن الحذاء" وي' هو "الشراء".

ونلاحظ هنا أنّ هذه الأمثلة لا ينطبق عليها موضع آخر هو (+،+) وصياغته هي :

"كلّما كان ثمن الشيء أرفع كان شراؤه أنفع" وهو موضع شأن الموضع الثالث في القول (ج) يؤدّي إلى ربط غير سائغ.

غير أنّ الأمر ليس مطلقا فلا توجد مواضع غير قابلة للتطبيق وإنّما الأمر رهين اعتقادات المتخاطبين ومن بينها تصوّراتهم عن المجتمع بما أنّ المواضع قضايا وأفكار مشتركة بينهم فإذا كانت الهديّة تقاس بمدى ارتفاع ثمنها فإنّنا سنجد عكس ما وجدنا من مواضع في سلسلة الجمل (هـ ،...... ،ح) :

هـ : اشتر لزينب هذه الهديّة فثمنها مائة دينار

و : لا تشتر لزينب هذه الهديّة فثمنها مائة دينار

ز : اشتر لزينب هذه الهديّة فما ثمنها إلاّ مائة دينار

ح : لا تشتر لزينب هذه الهديّة فما ثمنها إلاّ مائة دينار

فالقول (هـ) ينطبق عليه الموضع (+،+) والقول (و) ينطبق عليه الموضع (-،+) والقول (ز) يقوم على الموضع (+،-) والقول (ح) يقوم على الموضع (-،-) فمن يجد الثمن مرتفعا لائقا بالهدايا يستعمل القول (هـ) ومن يعتبر هذا الثمن رغم ارتفاعه غير لائق بهديّة لزينب سيستعمل القول (و) أمّا من يعتبر أنّ الهديّة يجب ألاّ يكون ثمنها مرتفعا فيستعمل القول (ز) ومن يعتقد أنّ الثمن غير المرتفع لا يليق بهديّة لزينب سيستعمل القول (ح).

وما ينبغي استخلاصه من هاتين السلسلتين من الأقوال هو أنّ العامل الحجاجيّ "ما ... إلاّ ..." (وضمنيا العوامل الحجاجية الأخرى) لا يضيّق من احتمالات المحاجّة المسجّلة في جملة من الجمل ولكنّه يقيّدها بمسارات تربط بين الحجة والنتيجة.

وبهذا يصبح العامل الحجاجي "شبكة من المواضع" التي تمثّل مسارات حجاجيّة ينبغي اتباعها لبلوغ نتيجة ما. ويعني هذا أنّ العلاقة بين الحجة والنتيجة غير ملزمة بصفة مطلقة إذ يمكن استخلاص النتيجة وضدّها شريطة المرور بالمواضع التي تمثّل مصفاة لاتّباع هذا المسار أو ذاك. وهذا ما يفسّر كون الحجاج مفتوحا على احتمالات شتّى بما أنّه لا يقدّم حقائق مطلقة.

ويمكن انطلاقا ممّا سبق أن نختصر التحوير الذي أدخله مفهوم الموضع على نظرية الحجاج في اللغة فيما يلي :

<< لمّا كانت بعض التراكيب والأساليب تمثّل تعليمات وتوجيهات حجاجيّة منذ المستوى اللغوي فإنّ الجملة التي تنجز في مقام مخصوص لا تفضي إلى نتيجة محدّدة إلاّ بالاحالة على موضع من المواضع >>.

ويمكننا كذلك أن نصوغ هذه الفكرة بطريقة أخرى هي : << إنّ دلالة الجملة هي مجموع المواضع التي تُمكّن من تطبيقها ما أن يقع قول الجملة. وما اختيار جملة مّا في مقام مّا دون غيرها إلاّ اختيار لتطبيق هذا الموضع دون غيره >> (أنسكومبر 1991، 139 بتصرف).

شكري المبخوت

كلية الآداب بمنوبة

0.مدخل

1. مقدمات

1.1 مقدمة في مفهوم "التداولية المدمجة"

2.1 مقدمة في النظرية ذات الشكل Y

3.1 مقدمة في منهج التحليل الدلاليّ

4.1 مقدمة في مشروع التداوليّة المدمجة

5.1 مقدمة في موقع الحجاج من التداوليّة المدمجة

6.1 نتائج المقدّمات

2. نظريّة السّلالم الحجاجيّة

1.2 منطلقات النظريّة

2.2 مفاهيم السلّم الحجاجيّ الأساسيّة

3.2 السلالم الحجاجية وقوانين الخطاب

4.2 أهمية مفهوم السلّم الحجاجيّ

3. الترابط الحجاجيّ

1.3 الاقتضاء والمحاجّة

2.3 الروابط والعوامل الحجاجيّة

3.3 المواضع

ملحق : قائمة بالأعمال الأساسية لأنسكومبر وديكرو

Anscombre J.C
(1973) "Même le roi de France est Sage", communications 20.
(1975) "Il était une fois une princesse aussi belle que bonne" Semantikos 1. -
(1977) "La problématique de l'illocutoire derivé" Langage et société 2.
(1979) "Délocutivité généralisée, délocutivité benvenistienne et performativité" - Langue Française 42.

(1980) "Voulez-vous deriver avec moi ?" communications 32. -
(1991) Dynamique du Sens et Scolarité, (in) L'argumentation, Liège, Mardaga.-

Anscombre, J_C et Ducrot, O
(1983) L'argumentation dans la langue, Bruxelles, Mardaga.
(1986) "Argumentativité et informativité" in Meyer, M (éd), De la métaphysique à la rhétorique, Bruxelles, Université de Bruxelles.

Ducrot (O)
(1972) Dire et ne pas dire, Paris, Hermann -
(1973) La preuve et le dire, Tours, Mame. -
(1980) Les échelles argumentatives, Paris, Minuit. -
(1983) "Opérateurs argumentatifs et visée argumentative", Cahiers de linguis- - tique Française, 5.
(1984) Le dire et le dit, Paris, Minuit. -
(1989) Logique, Structure, énonciation, Paris, Minuit. -
Ducrot et al. (1980) Les Mots du discours, Paris, Minuit.

البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار

بقلم : محمد علي القارصي

يعود اهتمامنا بميشال ميار[1] (Michel Meyer) لما يبذله من جهد خصب في إعادة بناء الفلسفة ورسم آفاق جديدة للتفلسف المعاصر.

إنّه تفلسف تعدّدت أبعاده وتداخلت مواضيعه : انطلقت مع العلم[2]

---

(1) فيلسوف بلجيكي من مواليد سنة 1950. أستاذ بجامعات Bruxelles وهو مدير مجلة : Revue Internationale de Philosophie ويشرف كذلك على سلسلة " Interrogations Philosophiques " الصادرة عن دار P.U.F بباريس.

(2) انظر تباعا ، Meyer , M, - Découverte et justification en science, Paris,1979_ Science et Métaphysique chez Kant, P.U.F, Paris, 1992

ومنه إلى اللغة [3] والأدب[4] مرورا بالأخلاق[5] حتى استقرّت في الأنطولوجيا[6].

إنّ ميار يؤسس هذا النظر الفلسفي العميق حول نظرية بناها فأعلى وهي نظرية المساءلة أو البروبليماتولوجيا (La Problématologie) وهو يرسي بذلك أسس مشروع ميتافيزيقي معاصر.

ماالذي يميّز أعمال هذا الفيلسوف في أسسها المعرفية وغاياتها وما هي علاقتها بالكلام عموما وبالبلاغة والحجاج خصوصا ؟

الحقيقة أنّ تصوّر ميار للخطاب اللّغوي وطبيعته ووظيفته ركن أساسي من أركان عملية التفلسف لديه بل لعلّه منطلق عملية التفلسف ذاتها فهو الذي به تكون ثمّ تنشأ لتستقرّ قاعدة الصرح الفلسفي العامّ الذي هو بصدد بنائه وهو صرح يشمل مجالات فلسفية عديدة كما أشرنا إلى ذلك.

إنّ منطلق مشروع ميار الفلسفي وعيه الحادّ بأزمة الفلسفة الغربية المعاصرة وهي ليست في نظره سوى أزمة العقل الغربي، وهذا ما يشير إليه دوما وخاصة في الفصل الثالث من كتابه " De La Problématologie " حيث يقول : «إنّ العقل الغربي في أزمة». "La raison occidentale est en crise"[7]

ومردّ هذه الأزمة هو موت الذّات الديكارتية Le Sujet Cartésien المؤسسة للكوجيتو «أنا أفكّر إذن أنا موجود» والذي سعى ديكارت من

---

(3) _ Logique, Language et Argumentation, Hachette, Paris, 1982

(4) _ Meaning and Reading, Amsterdam, 1993

وترجم إلى الفرنسية بعنوان Langage et littérature, P.U.F, Paris,1992

_ Questions de Rhétorique,Paris, 1993

(5) Le Philosophe et les passions, Paris,1991

(6) _ Pour une Critique de l'ontologie, Bruxelles, 1991

(7) Meyer, M., De la problématologie, Bruxelles, Mardaga, 1986, p 133.

خلاله إلى إثبات وجود الذات من حيث هي موجود مفكّر والبرهنة على وجودها بفعلها الذي هو الفكر لأنّ التفكير يفترض الوجود حتما.

ولا شكّ أن الكوجيتو هو مؤسس عمليّة التفلسف وأساسها فهو الذي أرسى الطريقة المحدّدة للحقيقة والادراك والحكم لأنّه كان الإجابة الأولى التي تَضْمَنُ الحلّ الفلسفي لكلّ إشكال ممكن أو محتمل.

وبسُقوط الكوجيتو تحت الضربات المتتالية التي ألحقها به كلّ من ماركس ونيتشه وفرويد، انهار هذا التصوّر للانسان باعتباره أساسا (Fondement) وفقد كلّ مشروعية تأسيسية وبانهياره فقد الوعيُ دورَه التأسيسي كذلك، واجتاحت الخطاب/ Logos اشكالية يصعب حلّها وتولّدت عن كلّ ذلك اشكالات تتصل بالعقل وما يتفرّع عنه لأنّ كلّ جواب يظلّ فاقدا لمعناه على مستوى وعي المجيب وخطابه.

هذه حال الفلسفة اليوم وما يهمّ ميار في المقام الأول هو التأكيد على ما آل إليه أمر الوعي و(اللّوغوس/ الخطاب).

وانطلاقا من هذا الوضع الفلسفي المخصوص يشرع ميار في التأسيس لمشروعه الفلسفي الذي يريده تجاوزا للرّاهن انطلاقا من قراءة تاريخ الفلسفة من منظور جديد : فيقول : «اليوم مع موت الذات المؤسسة اختلفت الأمور (عمّا كانت عليه) فلم يعد من الممكن التفلسف دون أن نعيد التمشي من الأساس».(8).

أمّا الأساس الذي يتحدث عنه فهو العودة بالفلسفة إلى وظيفتها الأولى التي ليست إلاّ المساءلة التأسيسية. وعلى هذا الأساس يعود ميار إلى الفلسفة اليونانية ليبحث فيها عن نشأة السؤال الذي اقترن بميلاد الفلسفة والنظر في أبعاده وخصوصياته.

---

(8) Aujourd'hui avec la mort du sujet fondateur, les choses sont différentes. Il n'est plus possible de philosopher sans reprendre la démarche à la base" in Meyer, M., De la problématologie, Bruxelles, 1986, P.8.

ويمكن للناظر المحلّل أن يضبط اتجاهات ثلاثة تعاملت مع السؤال من مواقع فلسفية مختلفة وقد حاولنا ايجاز أهمّ ما جاء فيها دون الإخلال بمقوّماتها الأساسية. وفي الحقيقة إنّما نحن مُضطرّون إلى الوقوف عندها لأنّ ذلك ييسر الالمام بكيفية تجاوزها.

1 - سقراط (ت. 399 ق. م)

يعتبر ميار أنّ قدرة السؤال المؤسس للفلسفة قد بلغت مرحلة حاسمة مع سقراط. إنّ عملية التفلسف عنده لا تعني إلاّ المساءلة لأنّ الاجابة لا تمثل إلاّ مستوى ظاهرا.

إنّ سقراط لا يبحث عن أجوبة لأسئلته وهذا ما يحدّد تصوره للمساءلة (Questionnement) فأسئلته تطرح لتكشف الجواب المتوهّم لدى المخاطب وهي لا تنتظر جوابا غير ممكن ما قبليا نظرا لتعدّد الحلول النظرية للإجابة عن السؤال الواحد. ويتساءل ميار تساؤلا هامّا هل أنّ المساءلة لدى سقراط لا تعدو أن تكون ممارسة تطبيقية عادية ؟

واعتمادا على طرح السؤال التالي :

ما الجدوى من طرح سؤال إذا لم تكن الغاية منه الحصول على جواب ايجابي ؟

يجيب ميار إجابة فلسفية مؤسسة :

إنّ المساءلة هي أيضا الجواب وإذا ما ألغينا السؤال فإننا نلغي معه الجواب وإنما المساءلة تكمن في ذلك الاختلاف بين ممارسة السؤال وامتدادات السؤال الحمّالة للأجوبة المتعددة. بهذا يضع ميار أحد أركان نظريته في المساءلة Le Questionnement كما سنرى لاحقا.

2 - أفلاطون (ت. 397 ق.م)

نشأ الفكر الأفلاطوني من تلك الحاجة الملحّة لتقديم الأجوبة وذلك مالم يقم به سقراط. فغاية أفلاطون هي البحث عن الحقيقة والمعيار الذي

يشرّع الجواب المثبت هو معيار قضوي (Propositionnel) - انطولوجي متصل بمعرفة الأشياء في ذاتها بما هي جواهر. يتأتّى الجواب إذن من عالم المثل والأفكار فيتمّ إقصاء الإشكال بجميع أنواعه ويبقى للسؤال دور بلاغي بحت وبالتالي سفسطائي، لا يؤدي إلى الحقيقة المنشودة. إنّ الأفكار واضحة والتعبير عنها في مذهبه واضح جلي يغني عن السؤال.

3 - أرسطو (ت. 322 ق.م)

أمّا أرسطو فقد جعل السؤال تابعا للجدل ووجها من وجوهه المتعدّدة[9].

ويخلص ميار في نهاية هذا التقييم إلى أنّ الفلسفة منذ سقراط قد وقعت في مفارقة مفادها أنّ الفلسفة التي تأسست باعتبارها مساءلة (Questionnement) تأسيسية لم تطرح على نفسها البتّة سؤال السؤال التأسيسي الذي يمثل جوهرها. اي بتعبير ميار إنّ الفلسفة منذ أرسطو لم تكن فلسفة بروبلماتولوجية Problematologie تعتني بدراسة المساءلة[10].

أما ميار فهو الذي سيسعى إلى القيام بذلك أي إلى تأسيس (La Problematologie) فما هي سبيله إلى ذلك ؟

يطرح ميار مشروعه إذن من وجهة نظر فلسفية تنطلق من التفلسف حول مكوّنات الكلام.

ويستأنف مشغله هذا بإعادة التفكير في مفهوم اللوغوس(Le Logos) فلئن تعدّدت مدلولاته منذ الفلسفة اليونانية فتراوحت بين الحجّة و"عنصر الحجاج" والخطاب وغير ذلك[11]. فإنّ ميار

(9) انظر Meyer, M, De la Problématologie, Bruxelles, 1988, PP. (110 - 130)

(10) المرجع السابق، ص 57

(11) صدر المقال التأسيسي المعلن عن ميلاد هذا المشروع سنة 1979 بالعدد (127 - 128) من مجلة بعنوان: " Revue Internationale de Philosophie"" Dialectique, rhétorique, herméneutique et questionnement. Les fondements de Langage" من ص 145 - 177

يعرّف اللوغوس بأنه كلام العقل الذي يدرك نفسه في كلّ مداه (اتساعه) دون أن يحدّه اتجاه مخصوص ويعرّفه كذلك بأنه ،العقل المتكلّم La raison parlante،(12).

إنّ المهمّ في تأمّلات ميار في الكلام أنه ينزّل التفكير فيه منزلة السؤال التأسيسي الذي لا يعتمد المعطيات الماقبلية. إنه سؤال تأسيسي يسعى إلى أن يكون مصدر الجواب الأول La réponse première وعنه تصدر النتائج. ومن هنا يلغي ميار كلّ المحاولات والمدارس اللغوية التي اشتغلت على اللغة والكلام لأنها في نظره لم تجب عن السؤال : ماذا يعني أن نتكلّم؟ (La question de savoir ce que parler veut dire).

ويصل ميار إلى إثبات نتيجة بعيدة الأثر وهي أنّ الحدث الكلامي الوحيد الذي يسمح به السؤال الفلسفي عن الكلام لا يمكن أن يكون إلاّ هو نفسه أي السؤال باعتباره حدثا كلاميا فهل نحن أمام (كوجيتو) فلسفي كلامي جديد ؟

إنّ السؤال هو الإمكانية الوحيدة التي يسمح بها السؤال عن جوهر الكلام وهذا ما يمثل حجر الزاوية في نظريته. أمّا بقيّة "الأحداث" الكلامية فهي فرع عن السؤال.

ومن هذه النتيجة بالذات تتفرّع نظرية ميار حول المساءلة " Le questionnement " وطبيعة السؤال والفرق بين السؤال والجواب وطبيعة الكلام الاستفهامية والحجاجية.

أمّا أهمّ النتائج التي يمكن أن نتوصّل إليها من خلال تأمّلات ميار حول الكلام فهي الآتية :

* إننا عندما نسائل الكلام نجيب بأن عملية التفكير هي عملية المساءلة وإن استعمال الكلام الحامل لقدرة الفكر على المساءلة يعدّ فعل تفكير "un acte de penser"(13).

(12) De la problématologie, P.202

(13) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها

* إنه بإمكاننا الوصول إلى الجواب حينما نستفهم السؤال لكن السؤال بما هو سؤال لا يقدّم جوابا لأن حقيقته الأولى هي أن يكون سؤالا.

إنّ حضور الجواب يقتضيه احترام عملية السؤال تلك لا أكثر ولا أقلّ ومن هنا فرض الاختلاف وجاء الجواب لكنه جواب يشتق من السؤال ولا يدع السؤال يختزله.

* إنّ الفرق بين السؤال والجواب باعتبارهما ظاهرتين تأسيسيتين للكلام ليست مسألة بناء نحوي.

وهنا يحسن أن نقدّم التوضيح التالي :

إنّ مفهوم السؤال يتجاوز حدود المجال اللساني. ماذا نقصد بقولنا إنّ أمرا ما هو محلّ سؤال ؟

يقول ميار : إننا نشير إلى اختيار ما عندما لا نحدّد طبيعة السؤال. ويضرب مثلا : إذا كان قدوم المسافر غدا يطرح سؤالا فذاك يفترض أنّ المسافر يستطيع القدوم أو لا يستطيعه، وطرح السؤال أو إثارته بصيغة غير استفهامية : يعني في الغالب أنّ المتكلّم يريد معرفة ذلك(14).

وعلى هذا الأساس يطرح هذه الطريقة العامة في تعريف السؤال « La question x est celle de savoir si x ».

وإذا ما خصصنا أكثر فسؤالنا : متى يأتي (فلان) ؟ يترجم بـ "إنّ السؤال هو معرفة متى يأتي فلان سواء أورد ذلك في تركيب استفهامي أم لم يرد " ويقرن ميار السؤال بالمشكل Problème ويقدّم التوضيح التالي : ..." وبصفة عامّة فإنّ السؤال والمشكل يتماهيان. وإذا رغبتم في تعريف بسيكولوجي قلنا إنّ كل سؤال هو حاجز أو صعوبة أو ضرورة اختيار فهو بالتالي نداء إلى اتخاذ قرار"(15).

(14) المصدر نفسه، ص 209

(15) Meyer,M., Logique, langage et argumentation, Paris, 1982, P. 124.

* إنّ كلّ جواب (حتى وإن علم السؤال الذي هو مصدره) يثير السؤال (effet problématologique).

هذه إذن أبرز النتائج الفلسفية المتّصلة بالتفلسف حول الكلام والتي أرست قواعد البروماتولوجيا حتى غدت سلاحا اقتحم به ميار مجال التفلسف في العلم(16) وغيره من المجالات.

أمّا في المجال اللغوي فكانت تأمّلاته التأسيسية حول الكلام منطلقا عالج به قضية المعنى(17) والمرجع والحجاج والبلاغة وسنقتصر على هذين المجالين لأنهما متصلان بمشاغلنا، اتصالا مباشرا.

البلاغة والحجاج

إنّ آراء ميار في الحجاج متصلة بتحديده طبيعة الكلام ووظيفته التساؤلية : لما كان الكلام إثارة للسؤال أو استدعاء له لزم أن يتولّد عن ذلك نقاش يولّد بدوره حجاجا فالحجاج لديه محايث لاستعمال الكلام لأنّ الكلام يتضمّن بالقوّة سؤالا يستمدّ منه دلالته، والحجاج لا يتّصل بضرب من الخطابات مخصوص بل يشمل كلّ ضروب الخطاب الشفوي والمكتوب الأدبي وغيره.

إنّ الحجاج متعلّق لدى ميار بنظرية المساءلة وهو يشتغل باعتباره ضرورة تؤدّي إلى نتيجة أو موقف نحمل الغير على اتخاذه إزاء مشكل مطروح في سياق يوفّر للمتخاطبين موادّ اخبارية ضرورية للقيام بعملية الاستنتاج المتّصل بالزوج سؤال/ جواب.

ومن هنا يوظف ميار مفهومين أساسيين في عملية الحجاج هما : "الضمني" و "المصرّح به" وهما في نظرنا إعادة صوغ لما جاء عند أ. ديكرو، في إطار نظرية المساءلة فالمصرّح به هو ظاهر السؤال أمّا ماهو

---

(16) انظر M. Meyer : Découverte et justification en sciences, Paris, 1979.

(17) Meyer,M., Logique, langage et argumentation, Paris, 1982, P. 124.

ضمني فتلك الامكانات المختلفة للإجابة عن السؤال الواحد ؟ وفي هذا الاطار بالذات يرتبط الحجاج بالبلاغة ، فإذا كانت البلاغة " أن نفاوض في المسافة "[18] ترتّب عن ذلك أن تنهض لغويا بما يضمن تحديد أشكال الاقناع والتأثير بحسب مقصد المخاطب ومقتضيات المقام.

يطرح ميار مختلف الامكانات البلاغية الدقيقة التي تحتكم إليها فكرة " مفاوضة المسافة ". ويمرّ تحليل هذه الفكرة الأساسية بمستويين اثنين :

أ - بنية الصور البلاغية

ب - العلاقات الخطابية

أ - بنية الصور البلاغية

يولي ميار الصور البلاغية عناية بالغة وهو على رأي الأب Lamy (ق XVII)[19] في اعتبارها " قادحة للخيال ومعبّرة عن الأهواء الانسانية "[20] فلهذه الأسباب يعمد الانسان في ظروف تاريخية ما إلى استعمال عبارات غير معتادة للتعبير عن الطريقة التي تدفعنا بها أهواؤنا إلى تصوّر الأشياء[21].

ويشير ميار إلى ما يلعبه المجاز من دور رئيسي في هذا المجال، فالمجاز عنده " يخلق المعنى ويصدم كلّ من لا يشاطر المتكلّم وجهة نظره. وهو إلى ذلك طريقة التعبير عن الأهواء والانفعالات والمشاعر التي هي صور من الانسان مثلما يكون المجاز صورة من الأسلوب "[22].

---

(18) انظر على سبيل المثال، المصدر السابق، الفصل الخامس، ص ص 122-140 وكذلك De la problématologie, pp. 235-253

(19) انظر : Meyer, M, Questions de Rhétorique, Paris, 1993, P22.

(20) الأب Le Père Lamy ، احد بلاغيي القرن XVII بأروبا يذكر ميار من كتبه La Rhétorique chez Paul Danet, Amsterdam, S.d.

(21) انظر Meyer, M, Questions de Rhétorique, Paris, 1993 P 98.

(22) نفسه

إنّ هذا المستوى البلاغي يخضع بدوره لنظرية " ميار" العامة في المساءلة " إنّ الصورة البلاغية إذا ما طرحت في الخطاب " : فذاك يعني أنّ سؤالا طرح. فيه والسؤال يستدعي بالضرورة جوابا (برومليماتولوجيا: إشكاليا) يستفهم السامع ويدعوه إلى الاجابة عن السؤال المطروح وتتأتى الاجابة بتجاوز ظاهر اللّفظ الحامل. فالجواب سؤال في حدّ ذاته لأنه يحدّد وجها واحدا من الجواب وتبقى بقية الوجوه متعلّقة بأسئلة جديدة تطرح.

وانطلاقا من هذا المبدأ التأسيسي العامّ المتّصل في نهاية الأمر ببنية الفكر المسائل ووظيفته، يوضّح ميار من خلال أمثلة علاقة السؤال بالجواب ودورها في تأسيس الصور البلاغية.

ونكتفي في هذا السياق بإيراد مثال يوضّح هذا المبدأ الأساسي وهو حاضر فيما يسوقه من أمثلة تتصل بوجوه المجاز.

لنأخذ مثلا هذا السياق المجازي :

" محمّد اسد "(23).

لا ريب إنّ ظاهر اللّفظ في هذه الجملة لا يفيد الحقيقة وعندها يتساءل المخاطَب عن مقصد المتكلّم وعن سبب اقتران محمّد بالأسد ؟ إنّ الاختلاف القائم بين المسند والمسند إليه هو أصل هذا التساؤل ومصدره ولا يكون الحلّ إلاّ في الجواب المفسّر للتماهي الصوري (البلاغي) بين الطرفين ويؤكد ميار أن هذا التماهي البلاغي هو الفضاء البروبماتولوجي الذي يواجه المخاطب.

ويحاول ميار أن يعمّق هذه الفكرة أكثر مشرّعا لقراءة المجاز هذه القراءة البرومليماتولوجية.

إنّ حركة الفكر عند انتظام المجاز تجمع حسب ميار بين ثلاثة مستويات : مستوى الانسان المراد وصفه (محمّد) ومستوى الحيوان

(23) مثال تقريبي لماجاد في المرجع السابق نفس الصفحة

(الأسد) والمستوى المشترك (الشجاعة) لكنّ الانجاز البياني المكتوب أو المنطوق به يسكت عن الحلقة الوسطى وهي الشجاعة ويفضي المجاز إلى تماه بلاغي بين " محمّد " و "الأسد" وهنا ينهض السؤال الباحث عن عوامل التماهي والاختلاف وبهذا يقترن المبحث البلاغي لدى ميار بنظريته الفلسفية العامّة فهو يعتبر المجاز " ممثلا للفكر في جوهر حركته الاستفهامية وهو يتيح لكلّ فرد أن يضع حدّا للسؤال المطروح متى شاء ذلك"(24).

يواصل ميار هذا الجهد البلاغي الفلسفي التأسيسي انطلاقا من مادة بلاغية تبدو متاحة لكنّه يسعى بجهد إلى إحلالها موضعها من نظريته اللغوية التواصلية. كذلك كان شأنه مع الوجوه البلاغية الأخرى(25).

إنّ تحليل ميار لظاهرة المساءلة المتصلة ببنية الوجوه البلاغية يتخلله تأكيد على ما تلعبه من دور حجاجي، وفي هذا المستوى بالذات يسير على خطى ch. Perlman ويستشهد بقولته المعروفة :

" تهدف الوجوه البلاغية إلى إبراز حضور ما وتوكيده أو تلطيفه كما تجلو للعيان ما قد نفهمه أو نعتبره غير مفيد "(26).

فالوجوه البلاغية عند بلرمان تكون ضربا من الزخرف إذا لم توظّف في خدمة الحجاج.

والحجاج يعني عنده اختيار الخطاب دون القوّة المادية حتى وإن كان مجال ذلك الاغراء أو الاثارة الحاملة على الفعل(27). وهذا يعني أنّ مجال الحجاج المفضّل هو الخطابة التي يحدّدها ميار تحديدا وظيفيا أساسيا " الخطابة هي مفاوضة المسافة القائمة بين الأشخاص حول مسألة أو مشكل ما " (28).

---

(24) نفسه ص 105.

(25) نفسه من ص 105 - 114.

(26) نفسه ص105

(27) انظر : Perlman, ch. et Olbrechts - Tyteca, L, Traité de l'argumentation, P.U.F, 1988

(28) M. Meyer, Questions de Rhétorique p. 22

ويعني ميار " بمفاوضة " المسافة كيفية تعامل المتخاطبين فيما بينهم إزاء المسائل المطروحة عليهم وما ينجرّ عن ذلك من اختلاف أو اتفاق أو رغبة في التقارب أو التنافر أو الحياد وهذه المواقف المندرجة في صلب الحجاج تؤدّي إلى استعمال أساليب بلاغية معلومة كما أسلفنا وهي تحدّد أيضا أشكال بروز المتخاطبين اللغوية كما تحدّد كذلك طريقة تشخيصهم للقضايا المطروحة.

ب - العلاقات الخطابية

تمثل الخطابة الأرسطية مصدرا نظريا هاما من مصادر م ميار في تعميق دراسته للعلاقات الخطابية المتّصلة بالحجاج، فهو ينطلق من وسائل الاستمالة الخطابية الثلاث التي حدّدها أرسطو :

1 - " الإيتوس " L'Ethos وهو مجموع الخصال المتصلة بالخطيب والمؤدية إلى إحلال الثقة في الجمهور ويعبّر عنها بـالأخلاق، .

2 - " الباتوس " Le pathos وهو ما ينبغي أن يثيره الخطيب في الجمهور من مشاعر وأحاسيس وانفعالات تحقق اقتناعه وتسليمه بمحتوى الخطاب.

3 - " اللوغوس " : وهو الخطاب نفسه ويعبّر عنه اللغويون المحدثون " بالرسالة " التي يلعب فيها الآداء اللغوي دورا حاسما في تحقيق هذه الاستمالة سواء بجمالية الخطاب أو بسطوة الحجاج العقلي أو بهما معا.

وما يحتفظ به ميار من مقوّمات هذه الخطابة تلك العلاقة الثنائية المؤسسة أي علاقة المتكلّم بالمخاطب[29] حول مسألة ما.

تمثل هذه العلاقة الثنائية في رأيه تجاوزا للخطابة الأرسطية التي تدور أساسا حول الاستمالة والاقناع لأنها تهيء الفضاء الأمثل لإثارة

---

(29) المصدر السابق ص 23

السؤال وإذكاء المساءلة المستمرّة القائمة على الحجاج باعتباره مفاوضة للمسافة بين الطرفين وتكييفها حسب مقاصد المخاطب. وعلى هذا الأساس يعيد ميار صياغة العناصر الخطابية الأرسطية السابقة في ثلاثة أركان أساسية هي :

- «الأخلاق»
- السؤال
- الجواب

ويكون بهذا قد اختزل عنصر المخاطب وهو يقرّ بأهميّته وألحقه بالمتكلّم كما يكون قد فرّع اللاوغوس (الخطاب) الأرسطي إلى عنصرين : السؤال والجواب.

كيف يبرز الحجاج في هذه المستويات ؟

إنّ تعميق ما بين المتكلّم والمخاطب من مسافة أو تقليصها مرتبط بدرجة بروز L'Ethos في الخطاب.

فالإعلاء من شأن المتكلّم بإحلاله محلّ العارف المتيقّن يكسب الخطاب مصداقية ونجاعة ويحمل المخاطب على تصديق ما جاء به. ومن الأساليب الجارية في آداء هذا الغرض[30] الحجة الشخصية[31] ومثل ذلك ": إنني عارف بالحساب "[32].

إنّ طرح السؤال يمكن أن يضخّم الاختلاف حول موضوع ما إذا كان المخاطب لا يشاطر المتكلّم الاقرار بجواب ما كما يمكن أن يلطف السؤال ما بين الطرفين من اختلاف إذا كان المخاطب يميل إلى الاقرار بجواب غير جواب المتكلّم. وبإمكان المتكلّم كذلك تعميق نقاط الاتفاق مع المخاطب إذا ما كان مقرّا بما يطرحه عليه من أجوبة.

(30) نفسه ص 119

(31) ترجمة مقترحة لـ argument ad homineum انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء I بيروت 1982 ص 446.

(32) انظر Questions de Rhétorique, P 119

إنّ معرفة المتكلّم بموافقة المخاطب أو رفضه أجوبته لا تكون إلاّ من باب التوقّع الذي تحدّده معرفة الشخص كما تحدّده كذلك ظروف المقام بما فيها المسألة المطروحة.

ولا يكون الاتفاق والاختلاف إلاّ في درجات متفاوتة في "القوّة والضعف".

إنّ صوغ السؤال بهذه الطرق يحتكم أساسا إلى ما يتصوّره المخاطب من علاقات اتفاق أو اختلاف تربطه بغيره وبالعالم من حوله وهذا الرّهان المنسوجة خيوطه بين الأطراف الثلاثة يحاول أن يحقق في الخطاب مكاسب غير مضمونة بالضرورة لذا كان اللجوء المنشود والمشروع إلى ما تتيحه البلاغة وخاصة المجاز من ضمانات وضمانات المجاز حجاجية دون شكّ إذ تتمثل كما رأينا في قدرته على تحويل الاختلاف إلى مشاكلة وتماه والاشارة إلى نقاط التماهي وتدعيمها.

ينهض الجواب كذلك مثل السؤال بوظيفته الحجاجية القائمة على مفاوضة المسافة فيبرز مواطن الاتفاق بين الطرفين أو يقلّل من شأن تلك المختلف حولها.

أمّا إذا كان هدف المتكلّم تعميق المسافة بينه وبين مخاطبه فيعمد كما رأينا ذلك في السؤال إلى تضخيم مواطن الاختلاف وغضّ الطرف عن مواضع الاتفاق أو تأجيل النظر فيها.

إنّ الحجاج معقود إذن بهذين الركنين المتضافرين ركن البلاغة بمختلف وجوهها خاصة المجاز وركن العلاقات الخطابية القائمة على مبدأ أساسي هو إلغاء الاختلاف وتأكيد الاتفاق أو العكس.

لكن ماهو الحجاج الذي يدعو ميار إلى الابقاء عليه وتطويره ؟

" ليس دور الحجاج إلاّ استغلال مافي الكلام من طاقة وثراء. إنّ الكلام وهو يطرح الأسئلة لا تغيب عنه الأجوبة [المرتقبة] وهذا مطمئن لكنّه مخادع أيضا "(33).

---

(33) المصدر السابق ص 143.

إنّ الكلام في نظر ميار هو جواب مالم ينخرط في جدلية المساءلة فهو إذن من المعطيات المتاحة المجرّدة من الاشكالية لأنّ الجواب حاضر باستمرار وما صياغة السؤال إلاّ وهم من أوهام المتكلّم. " فالخطابة ... تشتغل في الحقيقة على الأسئلة انطلاقا من الأجوبة "(34). وقد سبق أن بيّنا دور البلاغة في تقريب وجهات نظر الفرقاء أو الأصدقاء المحتملين.فكيف يخرج الكلام من دورانه على ذاته ؟وكيف يتحرّر السؤال من سورة البلاغة وسحرها ؟وكيف ينجو السؤال من فتنة الجواب المخاتل المدسوس في أعطافه الساكن في نبرته ؟

يجيب ميار : **لا خلاص بدون فلسفة** : " يجب أن تكون الخطابة في خدمة الفلسفة لا العكس ويجب أن تحدّد الفلسفة موضوع الأسئلة قبل أن نأمل في إيجاد أجوبة لها "(35).

وبهذا تتولى الفلسفة وضع أسئلة البلاغة وتصنيفها لأنّ فلسفة المساءلة هي فنّ صياغة الأسئلة التي لا تعرف لها أجوبة ما قبلية.

واضح إذن أن أسس نظرية ميار البلاغية فلسفية في الدرجة الأولى إلاّ أنّ اهتمامه باللغة وإن اندرج في إطار المساءلة الفلسفية الشاملة فإنه لا يفقد مع ذلك نجاعته الاجرائية ذلك أنّ هذه الجهود التنظيرية في مجال البلاغة تبقى متينة الاتصال بنظرية المعنى المرتبطة بالسؤال أشدّ الارتباط ولدراسة السؤال المنفتح على الأجوبة المتعددة تتضافر المقاصد التداولية (ظروف انجاز الخطاب) والتأويلية (علاقة السؤال بالجواب) والبلاغية (الحجاجية أساسا).

إنّ علاقة ميار بالموروث الفلسفي والبلاغي الأرسطي متينة وكذلك علاقته بفلاسفة اللغة المعاصرين لكنه حريص تمام الحرص على تمييز جهوده النظرية واستقلالها الفلسفي وهو ما يجعل كتاباته موغلة في

(34) نفسه.
(35) نفسه.

التفصيل وفي التفريع والتحليل ايغالها في دحض النظريات المخالفة لمذهبه ولكن م ميار يبقى مع ذلك شديد الاتصال بنظرية ش بارلمان ch. Perlman في البلاغة والحجاج وهي نظرية تعيد الاعتبار للخطابة فالبلاغة في مظهرها الخطابي لم يعد ينظر إليها من وجهة مساهمتها في الوصول إلى الحقيقة وإنما صار نفعها متصل بما تكشفه في الخطاب من مجالات يقبلها العقل Le Raisonnable.

هذه المجالات التي يطرح فيها الرأي وخلافه وتقارع فيها الحجة بالحجة بعيدا عن سلطة الضرورة الملزمة والمنطق الرياضي الصارم هي مجالات ينمو فيها الحجاج ويتأسس. ومولد الحجاج المقترن بمفاوضة المسافة يعتبر لدى بارلمان ميلادا للتعددية الفكرية والثقافية أما ميشال ميار فيبدو محترزا من ذلك[36].

المصادر الأساسية :

Meyer (Michel), Découverte et justification en science, Paris, 1979.

Logique, Langage et Argumentation, Hachette, Paris, 1982

Meaning and Reading, Amsterdam, 1983, traduction Française

Langage et littérature, P.U.F, Paris, 1992.

De la Problématologie, Bruxelles 1986

Le Philosophe et les Passions, Paris, 1991

Pour une Critique de l'Ontologie, Bruxelles, 1991

Questiòns de Rhétorique, Paris, 1993

Perelman, C et Olbrechts - Tyteca, L. Traité de l'argumentation, Bruxelles, 1988

(36) نفسه.

الأساليب المُغالطيّة مدخلا في نقد الحِجاج

محمّد النويري

تقديم كتاب :

John Woods & Douglas Walton,

Critique De l'Argumentation

Editions Kimé

Paris 1992.

0.0 - لقيت دراسة «البرالوجيسم» اهتماما متزايدا في الثقافة الأنجلو ساكسونية في القرن التاسع عشر وكامل هذه القرن وبلغ الاهتمام أوجه مع نشر هامبلن C.L.Hamblin لكتابه الموسوم : Fallacies[1] في لندن سـ 1970 كتاب رسم فيه تاريخ دراسة هذا النوع من المحاجة من أرسطو إلى بداية النصف الثاني من هذا القرن «تاريخ طويل باهت»[2] كان في مجمله اجترارا وتكرارا لمقولات أرسطو في مصنفه «التّبكيتات السوفسطائية» Les réfutations sophistiques السّفر الأخير من الأرغانون.

وآل إلى ما يسمّيه بـ «التناول النمطيّ» Le Traitement Standard[3] تناول لم يقتصد هامبلن و وودس ووالطون في انتقاده وتجريحه وإبراز عيوبه ذلك أنه كان «مسهبا في تحليل الحالات الخاصة وشحيحا في الشروح الجادّة والمبادئ العامة»[4].

وجاءت مساهمات Douglas walton وJohn woods (لكثرة ما نحيل عليهما نشير إليهما من هنا فصاعدا بـ و& و) في الموضوع منخرطة في سنة ثقافية تعتبر «أن دراسة البرالوجيسم تكتسي على وجه التأكيد أهمية منهجيّة أساسيّة في الفلسفة وخصوصا في مجال الانسانيات»[5] وتعدّ «الثقة في قدرات المحاجة، باعتبارها مساعدا للحقيقة، دعامة مؤسساتنا الديمقراطية ونظامنا القضائي اللّذين يقومان على الحوار المتضارب»[6].

وجاءت ترجمة الكتاب إلى الفرنسية انفتاحا على رؤية مغايرة في تناول المسألة واهتماما بالمطامح المنهجيّة والأهداف العلمية والبيداغوجية

(1) Hamblin, C L : Fallacies, London -Methuem, 1970.

(2) John Woods & Douglas Walton : - Critique de L'argumentation, Kimé, 1992. مقدمة المترجم ص VIII

(3) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

(4) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

(5) المرجع نفسه ص IX

(6) - المرجع السابق ص IX

التي صرّح الدارسان بنية سعيهما إلى تحقيقها. ترجمة أنجزها فريق الحجاج بإشراف Christian Plantin وساعدهم فيها عدد من المناطقة والبحّاثة خصّهم Plantin في آخر مقدمته التي صدّر بها الكتاب بالذكر والثناء.

يتعلّق العمل من حيث موضوعه بالبرالوجيسم إذ خصّ الدارسان عشرة نماذج منها بدراسات أحادية متقصية (Des Monographies) ليختما العمل بفصلين غلب عليهما التنظير والسجال تعلّق الأوّل بتقديم نقدي لكتاب هامبلن Fallacies: Hamblin واتصل الثاني بمجال وثيق الصّلة بالبحث هو مجال المنطق غير الشكلي La logique non formelle باعتبار أن الدراسة في مجملها تندرج ضمن رؤى المنطق غير الشكلي.

أما منهج العمل فقد كان تقويميّا تنظيريا لا يخلو من نزعة إلى الجدل.

يجدر بنا قبل أن نتوغل في المسائل المتعلّقة بسائر أصناف البرالوجيسم أن نقف عند كلمتين أساسيتين يدور عليهما العمل كله وهما :

أصلا هذه الكلمة برالوجيسم وثانيا القصد بالتقويم.

1.0 نلاحظ من البداية أن التعامل مع المصطلحات الأساسية في هذا العمل أمر غير يسير فالمصطلح الواحد يمكن أن يتعلّق بمفاهيم مختلفة تكاد تكون متضاربة وإذا أضفت إلى ذلك افتقار المعاجم الغربية المختصّة إليها واتكال الباحثين الغربيين على المصطلحات اليونانية واللاتينية بصفة أخصّ والسياقات المنطقيّة الكؤود التي جاءت فيها أمكن لك أن تقدر صعوبة نقل المصطلحات التي يقوم عليها هذا العمل إلى العربية. لذلك حرصنا على مسألة ضبط المفاهيم حرصا خاصا دون أن ندّخر جهدا في نقل المصطلح إلى العربية كلما أسعفتنا المصادر العربية القديمة واختصرت لنا الطريق أو كلما انقاد المصطلح إلى ذلك انقيادا تيسره دلالته وبنيته اللغوية وما أقل ما ينقاد.

1.1.0 عمد فريق الترجمة الفرنسية إلى استعمال مصطلح برالوجيسم في مقابل المصطلح الانجليزي Fallacy[7] وهو مصطلح من أصل لاتيني Fallacia يعني «المغالطة والمكر والخداع والحيلة».

أما الكلمة الفرنسية Paralogisme[8] فهي من اليونانية Paralogismos وهي كما نلاحظ تتكوّن من جزئين Para وتعني faux - à côté (مجانب - خاطئ) و Logismos وتعني calcul - raisonnement فهي إذن تعني حجاجا خاطئا. وتضيف المعاجم الحديثة فكرة حسن النيّة[9] مما يجعل من تعريف البرالوجيسم فيها «حجاجا خاطئا عن حسن نيّة» ويكون بذلك مقابلا لمفهوم Sophisme حيث يبدو اختلال الحجة قائما على سوء النية أو بصفة أدق حيث يحكم سوء النية البنية المنطقية للحجة. هل يمثل القصد حسنا كان أم سيّئا عاملا مهما في تحديد مفهوم البرالوجيسم ؟ يهمّنا في هذا السياق أن نعود إلى المواطن التي اهتم فيها أرسطو بهذه المسألة لنلاحظ أنه يمكن أن نصنفها صنفين داخل الأرغانون وخارجه أما داخله فقد اهتم بالقضية في «التحليلات الأولى» وفي «طوبيقى» وبصفة أخص في «التّبكيتات السوفسطائية» حيث درس ثلاثة عشر نوعا منها ستة منها داخل الكلام وسبعة مستقلّة عنه. كما تناول الأمر أيضا خارج الأرغانون في الفصل الرابع والعشرين من الجزء الثاني من كتاب الخطابة حيث نجد قائمة بما يسميه Les Entymêmes apparents[10] الضمائر الظاهرة والضمير الظاهر الذي يتناوله أرسطو في الخطابة هو بالنسبة إلى الضمير الحقيقي في نفس نصاب القياس السوفسطائي بالنسبة إلى القياس الحقيقي أو

---

(7) Félix Graffist Dictionnaire Latin- Français, Librairie Hachette, Paris, 1934, p. 651.

(8) - Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie. P. U. F. France, 1951. P. P 736. 737.

(9) - انظر معجم Le Petit Robert المادة

(10) Aristote : Rhétorique - Tome Deuxième. Traduction : Médéric Dufour, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

انظر خاصة الفصلين 22 - 23 من الكتاب الثاني.

التبكيت السوفسطائي بالنسبة إلى التبكيت الحقيقي، ففيم يختلف هذا عن ذاك ؟

يميّز أرسطو في «التّبكيتات السوفسطائية» التبكيتات الحقيقية عن تلك التي ليس لها منها إلاّ المظهر تلك التي توهم أنها صميمة والحال أنها ليست كذلك. ويقرب أرسطو المسألة فيمثل لها بأمثلة عديدة. فالتبكيتات الصميمة تتميّز عن الزائفة تميّز الجميل الحقيقي عن ذلك الذي ليس له من الجمال إلا ما يزيّن به نفسه فإذا زالت عنه الزينة لم تجد له في الجمال نسبا. كذلك فإن الذهب والفضّة منها ما هو حقيقي ومنها ما هو غير حقيقي ولا يميّز بينهما إلا الخبير بالمعادن. كذلك القياسات أيضا منها ما هو حقيقي ومنها ما يوهم بأنه حقيقي ولا يميّز بينهما إلا الخبير بالأقوال(11).

فالسوفسطائي ينسب محاجته إلى القياس المبكت وهو في الحقيقة بعيد عنه مغاير له. فإذا كان القياس المبكت «هو القياس الذي يلزم عنه نتيجة هي نقيض النتيجة التي وضعها المخاطب وذلك إذا لزمت عن المقدمات التي اعترف بها المخاطب فلزمه عن ذلك أن يكون الشيء بعينه موجودا كذا وغير موجود كذا»(12) كما يقول ابن رشد شارحا أرسطو فإن التبكيت السوفسطائي «هو القياس الذي يوهم أنه بهذه الصفة من غير أن يكون كذلك»(13). فهو إذن نمط من الحجاج يفتقر إلى الصحّة ويوهم أنه صحيح.

يردّنا هذا التعريف كما أشار إلى ذلك و& و إلى تصوّرين مازالا ماثلين في صلب مفهوم Fallacy أوParalogisme أما الأوّل فهو يتعلّق

---

(11) Aristote : Organon - VI. Les réfutations Sophistiques, Traduction J. Tricot J. Vrin, Paris, 1977, Ch. 165a (p3)

(12) - ابن رشد ، تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، بيروت، المجلد السابع، كتاب سوفسطيقى، ص 669 - 670

(13) - المرجع السابق ص 670

بخطإ منطقي وأمـا الثاني فهـو يتصل بقلة توفيق جدلي une infélicité dia-lectique [14] لكن هل يتعلّق الأمر هنا بمجرّد حـركة غير موفقة في لعبة جـدلية دون إرادة مـن المتكلّـم أعني دون سعـي من المتكـلم إلى المغـالطة. يجـزم و& و بأن فكرة المغـالطـة لا تمثل سـمـة أسـاسـيـة فـي تحـديد البرالوجيسم عند أرسطو إذ يقولان «ينبغي أن نلح على أن أرسطو لم يكن يفكر بأي حالٍ من الأحـوال في أن عنصر المغـالطة كان يمثل سمـة تحديدية أساسية لمفهوم البرالوجيسم»[15]. وعنصـر المغـالطـة كـمـا يريـان هو من استحداث عـدد من الشراح «الذين جمعوا إلى فكرة عدم التوفيق الجدلي الفكرة الإضافية للمغالطة»[16].

إن التبكيت السـوفسطائي عند أرسطو هو وليد «ما يعرض للمعاني من قبل الألفـاظ»[17] من أعـراض تحـدث اللبس والغـمـوض فـالأشـيـاء غـيـر متناهية والألفاظ متناهية لذلك كان اضطرارا أن تشـترك معانٍ مختلفة في اللفظ الواحـد ولا ينتبـه قليل الخبـرة بالكلام إلى ذلك فـتـضطـرب قـيـاساته ويعتـورها الخلل ولا تكون صـحـيحـة مـهـمـا حـرص على أن يجـعلها تبـدو كذلك. والتبكيت السوفسطائي يمكن أن ينشـأ أيضـا عن عيوب بنيـوية في تأسـيس المحـاجة كـمـا هـو الشـأن بـالنسـبـة إلى المـصادرة على المطلوب أو برالوجيسم الأسئلة المتعدّدة.

مـرة أخرى أتسـاءل هل يحدث ذلك دون قـصـد إلى المغالطة ؟ لقد بدا لي انطلاقـا من بعض النصـوص الأرسطيـة أن عنصـر المغـالطة مـاثل في تصور المعلم الأوّل للبرالوجيسم أكتفي بذكـر أحدهـا والإحالة على غيرها. يمثل أرسطو للذين لا يحسنون التوسل بالأسـمـاء في تعيين الأشـيـاء فـتلتبس عليهم الأمور بالذين لا يحسنون التوسل بالحصى في الحسـاب فيقعون في أحبولة من يحسن ذلك فيقول :

---

(14) - وودس - والطون. ص ، 1
(15) - المرجع السابق. ص ، 1
(16) - المرجع السابق. ص ، 1
(17) - ابن رشد ، تلخيص منطق ارسطو. ص ، 670

... Par conséquent, de même que, dans l'exemple ci - dessus, ceux qui ne sont pas habiles à manipuler leurs caillous sont trompés par ceux qui savent s'en servir, ainsi en est-il pour les arguments. (18)

وعلى كل حال يتمسك و& و بالقول إنه انطلاقا من توسعة غير مشروعة للمفهوم السائر للغش أمكن أن يجعل منه شرطا محدّدا للتصوّر الأرسطي للبرالوجيسم، المهم إذن الذي لا خلاف فيه أن موقف ارسطو من البرالوجيسم يدور حول مفهومين أساسيين :

être/paraitre فهو قياس يبدو سليما من دون أن يكون كذلك. يصدر عن إنسان يبدو حكيما لأنه ينسب نفسه إلى الحكمة ويتظاهر بها من دون أن يكون كذلك. وهكذا يبدو أن للبرالوجيسم مظهرا وكينونة أما المظهر فهو يوهم بالصحة والسلامة كإيهام الذهب المزيّف بأنه حقيقي وأما كينونته فهي تقوم على الخطإ والاختلال ويدركها العارف بالأمور.

هذه المفارقة بين الظاهر الذي يوهم بالايجاب والباطن القائم على الخطإ سيبقى ماثلا في تحديد مفهوم البرالوجيسم في كل مراحله التاريخية وخصوصا في الدراسات المعاصرة ف هامبلن يعرّفه بقوله :

un paralogisme est une argumentation fallacieuse, qui parait valide alors qu'elle ne l'est pas. 224 (19)

وهكذا يبدو عنصر المغالطة واضحا فالصفة Fallacieuse تعني : مغالطة، مخادعة (Qui est destiné à tromper, à égarer) أما Guillaume De Sherwood فهو يحدد البرالوجيسم تحديدا يؤلف بين ما يسميه La nonexistencia و L'apparentia(20) عدم وجود الصحة والظهور بمظهر الصحة. نفس

---

(18) - Aristote. Organon. VI Les Réfutations sophistiques, Traduction : J. Tricot. Paris. Vrin. 1977. P: 3

(19) - Hamblin. Fallacies. 224

(20) - و & و. ص 79

التصور نجده عند و& و مع إلحاح واضح على عنصر المغالطة إلى حدّ اعتبار البرالوجيسم طعما[21] «un appât» يتوسل به المتكلم بغية تحقيق غايات معيّنة.

غير أننا نلاحظ أن C. Plantin يقف من مسألة السلامة المنطقية في البرالوجيسم موقفا خاصا لا بدّ من الإشارة إليه فهو يذهب في المقدمة التي صدّر بها الكتاب إلى أن البرالوجيسم يمثل شكلا في الحجاج «تدرك سلامته إدراكا إشكاليا»[22] وينبهنا إلى ضرورة أن «نفهم الاشكال فهما محايدا»[23] فذلك «لا يعني أنها غير سليمة وإنما يعني التساؤل عن صيغة سلامتها»[24]. هذه الوجهة في الرأي لم أجد في الحقيقة من يمثلها غير بلانتان. ذلك أن فكرة الخطإ المنطقي مائلة في إدراك مفهوم البرالوجيسم في جميع النصوص القديمة والحديثة بل إن التعبير عن هذه الفكرة يصل ب و& و إلى حدّ القول «إذا كان البرالوجيسم يمثل كارثة جدلية فلأنه يتعلّق أولا بكارثة منطقية»[25].

Si un Paralogisme est un désastre dialectique, c'est d'abord parce qu'il s'agit d'un désastre logique

وعلى كل حالٍ فإن مفهوم عدم السلامة ليس تهمة نحرص على تبرئة البرالوجيسم منها وإنما هو حقيقة منطقية وبلاغية ونفسية تحتاج منا التأمل والدرس.

حضرتني نصوص عربية قديمة عديدة تلتقي والبرالوجيسم من حيث المفهوم من ذلك على سبيل المثال نصوص كثيرة للجاحظ نكتفي بذكر أحدها حيث يستعرض مزايا علم الكلام فيقول : «ولولا الكلام لم

(21) - و & و. ص 81
(22) - و & و. ص X
(23) - المرجع السابق ص X
(24) - المرجع السابق ص X
(25) - المرجع السابق ص 5

يقم لله دين ولم نبن من الملحدين (...) ولا بانت الحجة من الحيلة والدليل من الشبهة»[26]. والحيلة عنده هي الحجة التي ترمي إلى الإيقاع بالخصم والحال أنها لم تستقم حجة صحيحة مما يجعل من الايهام بالحجة في الحيلة مع انعدامها موازيا معقولا لمفهوم البرالوجيسم. كذلك فإن النظر في التّراث الفلسفي العربي وخصوصا ذاك الذي تعلّق منه بنقل آثار أرسطو المنطقية إلى العربية يطلعنا على محاولات عديدة لا تخلو من الفائدة في نقل مصطلح برالوجيسموس إلى العربية ولنتخذ مثالا على ذلك نقل المترجمين العرب للفقرة الأولى من كتاب التّبكيتات إلى العربية ناسبين الترجمات إلى أصحابها.

(1) يحيى بن عدي : فأما في التبكيتات السوفسطانية وهذه التي بزي التبكيتات وهي تضليلات لا تبكيتات[27].

(2) عيسى بن اسحاق بن زرعة : وأما في التبكيت الذي يظهر السوفسطائيون فعله وليس تبكيتا بل تضليلا[28].

(3) الناعمي (ابن ناعمة ؟) : (...) بل هو مغالطة لا حقيقة لها (...) [29].

(4) مجهول : إنا قائلون على التّبكيتات السوفسطائية التي ترى أنها مباكتات وإنما هي مضلات وليس بمباكتات[30].

(5) ابن رشد : (...) التي يظن بها أنها تبكيتات حقيقية وإنما هي مضلّلات [31].

---

(26) - الجاحظ : الرسائل. تح : عبد السلام هارون، مصر، ج IV ص 246.

(27) - عبد الرحمان بدوي : منطق أرسطو.
دار القلم. بيروت. ط. 1، 1980
ج III ص 773

(28) - المرجع السابق ص 775

(29) - المرجع السابق ص 776

(30) - المرجع السابق ص 778

(31) - ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو
المجلد السابع. كتاب سوفسطيقى
دراسة وتحقيق : جيرارجهامي
دار الفكر اللبناني. بيروت. ط. 1 ـ 1992 ص 669

واضح أن أغلب الترجمات العربية التي أمكن لنا الوصول إليها اعتمدت مادة ض. ل. ل. (تضليلات - تضليل - مضلات - مضلّلات) إلاّ الناعمي فقد ترجمها بـ : «مغالطة».

واضح أن هذه الكلمات جميعا تلتقي عند مفهوم واحد يراعي غايات المحاجة السوفسطائية ومقاصدها وهي خداع السامع، مع تفاوت في الاشارة إلى إشكالية العلاقة بين بنية الحجة المختلة منطقيا ومظهرها الذي يبدو سليما إشارة ستكون أكثر وضوحا في ترجمة ابن رشد.

وابن رشد الذي كثيرا ما يستعمل مصطلح «المغالطة» و «الحجة المغالطية» و «القياس المغالطي» في معنى موازٍ لمفهوم البرالوجيسم الأرسطي انظر على سبيل المثال كتاب «فصل المقال» ص : 24

لهذه الأسباب آثرت استعمال لفظ مغالطة ترجمة لـ برالوجيسم.

2.1.0 أما التقويم فهو يعني في بعده الابيستيمولوجي «إجراءً غايته تحديد القيمة المعرفية لنظرية ما»[32]. بما يعني البحث في مدى «قدرتها على المساهمة في التقدّم بالمعرفة»[33]. وذلك بالاستناد إلى المبادئ التي تقوم عليها النظرية نفسها أوّلا واختبارها في علاقتها بالمعطيات التجريبية التي تتصل بها أو يمكن أن تتصل بها ثانيا.

في هذا السياق يقرر و& و أن الغاية من هذه الأعمال الواردة في هذا الكتاب هي «تأسيس نظرية في البرالوجيسم قادرة على توفير الأدوات الناجعة بل الحاسمة المؤسسة لاستراتيجيات تقويم الحجج الأصيلة»[34].

من هذه الناحية نلاحظ أنه إن كان المنهج التقويمي عند هامبلن ينبني على نظرية جدلية تتحدد على أساس عبارات المقبولية (المقبولية

---

(32) - Les Notions Philosophiques. P. U. F. France. 1990.
فصل Evaluation من حيث أنه مفهوم ابيستيمولوجي. ص 905 المجلد I

(33) - المرجع السابق. الصفحة نفسها.

(34) - وودس - والطون، مقدمة المترجم. ص X

واضح أن أغلب الترجمات العربية التي أمكن لنا الوصول إليها اعتمدت مادة ض. ل. ل. (تضليلات - تضليل - مضلات - مضلّلات) إلاّ الناعمي فقد ترجمها بـ : «مغالطة».

واضح أن هذه الكلمات جميعا تلتقي عند مفهوم واحد يراعي غايات المحاجة السوفسطائية ومقاصدها وهي خداع السامع، مع تفاوت في الاشارة إلى إشكالية العلاقة بين بنية الحجة المختلة منطقيا ومظهرها الذي يبدو سليما إشارة ستكون أكثر وضوحا في ترجمة ابن رشد.

وابن رشد الذي كثيرا ما يستعمل مصطلح «المغالطة» و «الحجة المغالطية» و «القياس المغالطي» في معنى موازٍ لمفهوم البرالوجيسم الأرسطي انظر على سبيل المثال كتاب «فصل المقال» ص : 24

لهذه الأسباب آثرت استعمال لفظ مغالطة ترجمة لـ برالوجيسم.

2.1.0 أما **التقويم** فهو يعني في بعده الابيستيمولوجي «إجراءً غايته تحديد القيمة المعرفية لنظرية ما»(32). بما يعني البحث في مدى «قدرتها على المساهمة في التقدّم بالمعرفة»(33). وذلك بالاستناد إلى المبادئ التي تقوم عليها النظرية نفسها أوّلا واختبارها في علاقتها بالمعطيات التجريبية التي تتصل بها أو يمكن أن تتصل بها ثانيا.

في هذا السياق يقرر و& و أن الغاية من هذه الأعمال الواردة في هذا الكتاب هي «تأسيس نظرية في البرالوجيسم قادرة على توفير الأدوات الناجعة بل الحاسمة المؤسسة لاستراتيجيات تقويم الحجج صيلة» (34).

من هذه الناحية نلاحظ أنه إن كان المنهج التقويمي عند هامبلن ينبني على نظرية جدلية تتحدد على أساس عبارات المقبولية (المقبولية

---

(32) - Les Notions Philosophiques. P. U. F. France. 1990.
فصل Evaluation من حيث انه مفهوم ابيستيمولوجي. ص 905 المجلد I

(33) - المرجع السابق. الصفحة نفسها.

(34) - وودس - والطون، مقدمة المترجم. ص X

وجه ذات الاستهجانية ومن الثانية تتكوّن الحجة وجه ذات غير المباشرة أو المدحية.

محايد	استهجاني
قوي	ضخم
قاتل	مجرم
...	...

ممّا يجعل من الخانة المحايدة غير محايدة ذلك أن السياق هو الذي يمحض الكلمة إلى الحياد أو إلى المدح والذم. الملاحظ أن رأي جربر لا يقدم حلاً منهجيا لإدراك الحجة وجه ذات وضبطها. فـ «ضخم» لا تقابل «قوي» وآية ذلك أن الانسان يمكن أن يكون ضخما دون أن يكون قويا. والعكس صحيح. ثم إن الكلمة الواحدة يمكن أن تختلف قيمتها الدلالية والحجاجية باختلاف سياقات استعمالها. وهو أمر نبّه إليه جربر نفسه. كذلك فإن جربر يعقد قيمة الوحدة الحجاجية بنيّة المتكلم وقصده. فهو الذي يكسب العبارة بعدها الحجاجي الاستهجاني والمدحي والمحايد. وهي وجهة في النظر تضع دراسة الحجاج على بساط نفسي صرف لا تتجلى معه أهمية المكوّن البلاغي وبصفة أخصّ المكوّن المنطقي الذي يمثل من وجهة نظر و& و أقرب طريق لتأسيس دراسة منهجية في تناول الحجاج.

ويرى و & و أن وجهة جربر في التناول قد أوقعته في أخطاء كثيرة من ذلك اعتباره النمط التالي[36] حجة وجه ذات :

أ هو ر	A est P
أ يعتقد ف	A dit (ou croit) q
إذن فإن ف خاطئة (أو صحيحة)	donc q est faux (ou vrai)

(أ سلطة علمية في مجال ر أ يعتقد ف باعتبارها من حيّز اختصاصه، فهي إذن صحيحة أو خاطئة حسب موقفه)

(36) - و & و ، ص 10

يعتبر و& و أن هذه النمط من الحجاج يمثل نموذجا كلاسيكيا من الحجاج بالسلطة[37] ومن ثم فهو أبعد ما يكون عن الحجاج وجه ذات.

موقف جون لوك John Locke

يرى جون لوك أن الحجاج وجه ذات هو ضرب من الدحض ينتزع من الطرف الثاني في المحاجة انتزاعا حيث

[نرد على أحد ما النتائج المستقاة من مبادئه الخاصة أو من تنازلاته][38].

وهذه الوجهة في المحاجة تقابل في رأيه [استعمال الحجج القائم على المعرفة وحساب الاحتمالات][39].

وينزع هنري. و. جونستون جونيور نفس المنزع عندما يستدل على أن جميع المنظومات الفلسفية إنما تنبني بشكل لا يمكن لأحد معه أن يلجها إلا انطلاقا مما يتيحه نظامها الخاص من أدوات مناظرة ووسائل حجاج. ولا سبيل إلى إبراز وهن أيّ نظام فلسفي بالاستناد إلى وسائل نظام فلسفي آخر[40].

فيم يتمثل المنزع المغالطي في هذا النوع من الحجاج ؟ يرى و & و أنه لا وجود له. إذ من المشروع في رأيهما أن يستغل المتكلم تناقضات خصمه وتنازلاته ليوظفها في صالحه.

موقف و & و

يعرّف و& و الحجاج وجه ذاتَ انطلاقا مما يسم المكوّن المنطقي من خلل. فالحجاج وجه ذات هو شكل من أشكال البرالوجيسم لأنه يقوم

(37) - المرجع السابق ص 10
(38) - المرجع السابق ص 15 ولم نتمكن من الاطلاع على نص Locke
(39) - المرجع السابق ص 15
(40) - و & و ص 17

على خطإ منطقي له دلالته[41] من حيث أنه طعم يوظفه المتكلّم بغية تحقيق غاية ما. ويحيلان على الأمثلة التي يقترحها أرنولد ونيكول معتبرين (و& و) أنها أمثلة تجسّم الفهم المعاصر للحجاج وجه ذات :

- إنه يكسب مائة ألف جنيه فهو إذن على حق.
- إنه من عائلة كبيرة فينبغي إذن أن نعتقد فيما يقول[42].

نلاحظ أن هذين المثالين وغيرهما يمثلان النموذج الصارخ من المغالطة التي لا يمكن لها أن تغالط أحدا في الحقيقة.

يميّز و& و بين نوعين من الحجاج وجه ذات

1. tu quoque (أنت أيضا)

2 ـ الوجه ذات الاستهجاني

مع اعتبار أن الصنف الأول ينقسم إلى أربعة أصناف تنبني جميعا على التناقض وإن كانت تختلف في نوعيّته.

أ ـ التناقض المنطقي :

يتعلق الأمر بحجاج لا يراعي فيه المتكلم مبدأ أساسيا من مبادئ السلامة المنطقية وهو مبدأ عدم التناقض. فهو يعمد في نفس الخطاب إلى أن يثبت الشيء وينفيه. قد يكون ذلك نتيجة جهل بقواعد المنطق أو وليد غفلة أو سهو أو ما إلى ذلك. المهمّ أن وقوع المتكلم في التناقض المنطقي يمثل أقصى ما يمكن أن يقع فيه من تعثر الحجة وانتقاضها وقد يكون ذلك دليلا على أنه لا يمكن أن يكون طرفا في المحاجة أصلا. نمثل لذلك بمحاولة

---

(41) - المرجع السابق ص 17
(42) - المرجع السابق ص 18

أبي العتاهية مناظرة ثمامة بن أشرس[43] في حضور المأمون الذي لم يكن مقتنعا من البداية بقدرة الشاعر على ذلك، فقد نصحه : «عليك بشعرك فلست من رجاله، إلى أن حضر ثمامة فحرك أبو العتاهية يده وقال لثمامة من حرّك يدي ؟ قال «من أمه فاعلة، قال أبو العتاهية «يا أمير المؤمنين قد شتمني فقال ثمامة يا أمير المؤمنين ترك قوله». فثمامة معتزلي يقول بالعدل ومنه قدرة الانسان على أفعاله ومسؤوليته إزاءها وأبو العتاهية يؤمن بالقضاء خيره وشرّه ومنطلق قوله أنه لما تحركت يده إنما هي قدرة الله التي حركتها. من ثم، ماكان عليه أن يغضب من ثمامة ذلك أن «قوله يا أمير المؤمنين قد شتمني» إقرار صريح بأنه هو الذي حرك يده. وهو ما يمثل نقضا صريحا لمقولته وعثرة فادحة في مسعاه الحجاجي.

والتناقض المنطقي يتخذ الشكل التالي :

أيثبت ق　　　　　　　　أيثبت ليس ق

إثبات ونفي في الآن نفسه مما يعني تناقضا من الناحية المنطقية :

أث[44] ق　　　　　　　　أ ث ق وليس ق

أث ليس ق

وهو خلل منطقي صارخ يجر إلى القول بأن ق صحيحة وليس ق صحيحة. فالشيء لا يمكن أن يكون ولا يكون في نفس الوقت. هل يعني ذلك أن إحدى القضيّتين صحيحة ؟ لا شكّ في ذلك. ما هي وعلى أي أساس يمكن أن نحدّدها والحال أن اثباتها كان ضمنيا فلا أحد من

(43) - القاضي عبد الجبار ، طبقات المعتزلة، تحـ ، فؤاد السيد، ط. 2 الدار التونسية للنشر 1986 ص 274.
وانظر نص المناظرة في «الأغاني لأبي الفرج ج IV ص 5 - 6. الهيئة المصرية للكتاب 1992. وهو اكثر سعة من نصّ القاضي عبد الجبار.
(44) - ث = يثبت

المتحاورين صرّح بها. فأبو العتاهية سعى إلى حمل ثمامة على القول بالجبر فإذا بثمامة يحمله ودون شعور منه فيما يبدو على القول بالاختيار مما يمكن لنا معه أن نرسم المسألة كما يلي :

(ح1) أ ث ق (الجبر) (ح2) ب ث خ (الاختيار)

أ ث ليس ق (= خ، الاختيار) ب ث ليس ق

=إذن خ

وهكذا أمكن لـ ب أن يوقع أ في الاضطراب المنطقي فقال بمقولته.

ب - التناقض العملي :

وذلك عندما تناقض أقوال المتكلم أعماله، يعرفه و& و كما يلي : «بالنسبة إلى كل ق جائزة منطقيا وكل شخص أ - فإن ق متناقضة عمليا. عندما يقرر أ ق ويعمل بشكل سالب لـ ق»[45].

يذكر و& و مثالا حسنا نستشهد به. فقد استنكر عدد من المتظاهرين الكنديين نيّة الحكومة الترفيع في رواتب نواب البرلمان محتجين بسياسة الحكومة نفسها التي تدعو إلى تجميد الأجور باعتباره شكلا مهما من أشكال مقاومة التضخم. وهكذا لا ينطلق المحتجّون في استدلالهم من منظومة حجاجية قائمة بذاتها تقول لك ينبغي أن تفعل ش لأن ش لها كذا وكذا من الخواص الذاتية. ولكنهم يقولون ينبغي على هذه الحكومة أن تفعل ش بناء على ما تفعله وتدعو إليه من العمل بـ ش.

ولا شك أن هذا النوع من المحاجة وجه ذاتية يذكرنا بالآية القرآنية : (44، البقرة) " أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم" فقد ذكر الزجاج في تفسير هذه الآية أن اليهود «كانوا يأمرون الناس ببذل الصدقة وكانوا

(45) - و & و ، ص 24

يشحون بها. وهو مثال يستجيب في يسر إلى تحليل و& و لمثال المتظاهرين الكنديين بحيث يمكن أن نرسمه كما يلي :

هـ ق ش

هـ ع ضد ش

إذن ق هـ ضد ع هـ[47].

وهكذا تبدو محاجة اليهود في هذا النصّ قائمة على ضرب أقوالهم بأفعالهم. والخلل المغالطي يتمثل في أن إبراز وهن القول يتجاوز القول إلى أمر آخر هو غير القول.

التناقض الأخلاقي العملي

من ذلك أن يستنكر المتكلم شيئا يقع فيه هو نفسه. والمثال المشهور على هذا الصنف من الحجاج المغالطي هو ما يأتيه بعضهم من اتهام للصيادين بالوحشية فإذا قدمت إليه لحوم الصيد أكلها بشراهة. فيم يتمثل التناقض هذا ؟

(ح 1) أ ن ص

أ ك ص[48]

إذن : ن ك - تناقض

---

(46) - فخر الدين الرازي : التفسير الكبير
ط 1 مصر 1935 ج IIIص 46

(47) - هـ = اليهود، ق = قال، يقولون، ع : يعملون، ق هـ = قول اليهود، ع هـ = عمل اليهود.
ش = شيء واستعملناها استعمال الرياضيين العرب القدامى مقابلا لـ X وهي ترمز للمجهول، شيء ما ...

(48) - ن = يستنكر، ص = الصيد، ك = يأكل.

وكـان ينبـغي أن تسلك الحـاجة مـسلكا آخـر حـتى يرفع التناقض. نرسمه كما يلي :

(ح 2) أ ن ص لا ك ص

أ ن ص

إذن لا ك

أما إذا كانت الوسطى : ك ص فينبغي أن تكون النتيجة لا ن.

ولقد أشار بعض الدارسين إلى أن هذه الحجة كانت تستقيم لو أن جزارا هو الذي استنكر عمل الصياد أما آكل لحم الصيد المستنكر للصيد فلا يمكن أن نضعه في نصاب الصياد وهذا الاعتراض لا يرفع التناقض كما لاحظنا في (ح 1) أعلاه.

التناقض الاثباتي

يقع المتكلم في تناقض إثباتي عندما يقول المتكلم «لا أتكلم أبدا». حيث نفي الاثبات ينقضه الاثبات نفسه.

Il y aura contradiction assertive si je dis "je ne dis rien maintenant" (49)

من ذلك قول مريم لقومها لما جاءتهم بعيسى : «إني نذرت للرحمان صوما فلن أكلم اليوم إنسيا»(50).

فإذا أخذنا بقول الذين قالوا «إنها ما نذرت في الحال بل صبرت حتى أتاها القوم فذكرت لهم (إني نذرت الآية...) فإن مريم تكون قد وقعت في تناقض إثباتي وهو أمر تفطن له عدد من المفسرين القدامى فقالوا : «لو تكلمت معهم بعد ذلك لوقعت في المناقضة ولكنها أمسكت وأومأت برأسها»(51).

---

(49) - و & و ، ص 23

(50) - سورة مريم/ الآية 19

(51) - الرازي : التفسير الكبير ج 21 ص 207

الحجاج وجه ذات الاستهجاني

ينطلق و& و في تناولهما لهذا الصنف من الحجاج من دراسة الفرق بين الخبرة ونقيض الخبرة وضبط أبرز ملامح الخبير ونقيض الخبير. فالخبير من وجهة نظرهما هو الانسان الذي في وسعه أن يتفوّق على الانسان العادي أو مدعي الخبرة تفوّقا لافتا من حيث نسبة نجاح توقعاته المتعلقة بمجال معرفي يقتضي خبرة متخصصة وينبغي أن تكون نسبة نجاح توقعاته مرتبطة بكفاءة نظرية متأكدة وأن لا تكون مرتبطة بالمصادفة التي يمكن أن تتفق لبعض الناس في بعض المجالات. وعلى أساس ذلك يمكن القول إن نقيض الخبير أو الانسان العادي هو الذي لا تتوفر فيه هذه العناصر التي ينبغي أن تتوفر في الخبير. كيف تبدو نية الحجة وجه ذات الاستهجانية ؟ يرسمها و & و كما يلي :

(أ 1) يثبت هـ : ق، ر، ش، فيما يتعلق بمجال م ويستنتج س.

(أ 2) ولكن وبالرغم من أني لست أنا نفسي خبيرا في مجال م فأنا أعلم أن هـ ليس خبيرا هو الآخر في هذا المجال[52].

(أ 3) بيد أن الحجاج الجاد في مجال م يحتاج إلى كفاءة خاصة.

(أ 4) فليس من داع إلى قبول نتائج هـ وإن كان وفق ما أعرف قد أقنع بها بمقدمات مقبولة[53].

ولكن ألا يمكن أن يكون الانسان متخصصا في مجال ما ولا ترتقي توقعاته في مجال ما إلى مستوى إحصائي مقنع فهل يكفي القياس الاحصائي للقول إنه نقيض الخبير. يمكن أن نتصوّر طبيبا يحمل شهادات تخصص في أمراض القلب أو الأعصاب ولكن تشخيصه للمرض يصطدم في كل مرة برفض زملائه ممن يفوقونه في الدرجة أو في الخبرة. فهم

(52) - و & و ، ص 30

(53) - المرجع السابق ص 30

يثبتون دائما أن تشخيصه خاطئ. بحيث يمكن أن نصوغ في شأنه الحجة التالية :

أ 1 . إن أغلب التصريحات التي أنجزها هـ في موضوع م خاطئة رغم تخصصه.

أ 2 . ق هي قضية قال بها هـ وهي تتعلق بموضوع م.

ن : إذن فإن ق خاطئة.

الاحتجاج بالسلطة **L'Argumentum ad véricundiam**

يطرح الاحتجاج بالسلطة مشاكل سياقية ونفسية تجعل من الصعب أن نتناوله على أساس المناهج الشكلية التقليدية دون أن نسلم من الوقوع في بعض المزالق لعل أهمها عدم الانتباه إلى طبيعة بنيته المنطقية والقصور عن إدراك الجانب المغالطي فيه.

إن الاحتجاج بالسلطة يطرح أول ما يطرح مسألة السلطة ماهي وعلى أي أساس يمكن أن نحددها. تبدو كما سعى إلى تحديدها و&و شخصية تتمتع بكفاءة عالية في مجال تخصصها بحيث يمكن أن تتفوق من حيث سلامة تقديراتها في موضوع يتعلق بميدان خبرتها تفوّقا يتجاوز ذاك المتاح لشخص عادي تجاوزا دالا. وهكذا يبدو الاستناد إلى السلطة في مفترق الطرق بين الموضوعية العلمية والانطباعية الذاتية. ذلك أن المعرفة العلمية الموضوعية تقتضي اكتناها مباشرا انطلاقا من الأدلة التي يوفرها المجال العلمي والتي ينبغي أن تكون قابلة للادراك والتمثل والفهم. فالموضوعية إذن تتنافى مع الركون إلى السلطة وتقتضي الاتجاه المباشر إلى المعرفة عن طريق الاستدلالات الملائمة للمجال المعرفي المخصوص. ومع ذلك فإن الاحتجاج بالسلطة يبدو ضروريا في بعض المواقف التي لا يمكن فيها لغير الضالع في الاختصاص أن يدرك الأدلة على وجهها. لهذا السبب

يعتبر هامبلن أن هذا النمط من الاحتجاج معقول ومشروع، مستندا إلى نموذج في الاحتجاج بالسلطة هو:

كل ما يقوله ش صحيح

ش يقول بـ ق

إذن ق. [54].

والاشكال المطروح بالنسبة إلى هامبلن و و& و هو فيم يتمثل الخلل المنطقي في هذا النوع من الحجاج ؟ قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من النظر في خواص الحجاج بالسلطة وشروط سلامته.

يضبط و& و خمسة شروط أساسية ينبغي أن تتوفر حتى تكون الحجة بالسلطة سليمة

هي[55] :

1 - ينبغي أن ندرك الحجة إدراكا سليما (سياقا وفهما وأمانة في النقل)

2 - ينبغي أن تكون للسلطة كفاءة حقيقية ومتأكدة في مجالها (لا يمكن أن نستند إلى مجرّد الشهرة أو ما شاكلها)

3 - ينبغي أن يتعلق رأي الخبير بمجال كفاءته المخصوصة

4 - ينبغي أن يكون رأيه قائما على دليل يكون في وسعه أن يبرهن عليه

5 - ينبغي أن تتوفر تقنية وفاق ضرورية للبت في الخلافات بين سلطتين أو أكثر مشهود لها بنفس الكفاءة.

انطلاقا من ذلك تبدو بنية الحجة بالسلطة في رأي و& و كما يلي :

---

(54) - و & و ، ص 40

(55) - المرجع السابق ص 41 - 42

1 - هـ سلطة موثوق بها في مجال ك

2 - ق ك

3 - هـ يثبت ق

4 - ق تتلاءم مع خبر مفيد تمّ الحصول عليه بوسائل أخرى
إذن ق[56].

لو حاولنا أن نحدد نمط هذا الاحتجاج استنباطي هو أم استقرائي كيف نعتبره ؟

يرى سلمون Salmon أن الاستناد إلى السلطة يجعل الحجة غير سليمة استنباطيا ذلك أن المقدمات فيها يمكن أن تكون صحيحة والنتيجة خاطئة[57]. فالسلطة أيا كانت ليست معصومة. ويرى سلمون أنه إذا أمكن لنا أن نمثل للحجاج بالسلطة كما يلي :

]الأغلبية الساحقة لآراء هـ في موضوع م صحيحة ق رأي هـ في موضوع م إذن فإن ق صحيحة[[58].

فإنه يجوز أن نعتبر أن الحجاج صحيح استقرائيا. والاشكالية التي يخوضها الدراسون في هذا النطاق هي : في أي صعيد نضع الاحتجاج بالسلطة هل هو استنباطي استقرائي أم هو لا يكون إلاّ استقرائيا ؟

يذكّر و& و في مستوى تناول هذه الاشكالية بخصيصتين أساسيتين في الاحتجاج بالسلطة.

أ - صلة الحجة بقائلها فما يثبته "هـ" يمكن أن يختلف أو يتناقض مع ما يثبته ش. ب.

ب - ارتباط الحجة بمجال معرفي مخصوص فما يقبل من سلطة علمية في مجال لا يقبل منها في مجال آخر[59].

(56) - و & و ص 40
(57) - المرجع السابق ص 40
(58) - المرجع السابق ص 56
(59) - المرجع السابق ص 57

وهكذا تبدو المقاربات المنطقية التقليدية الاستنباطية والاستقرائية غير قادرة على أن تلتفت إلى ارتباط الحجة بشخص مثبتها من ناحية ولا بمجال المعرفة الذي تتعلق به من ناحية أخرى. فكان من الطبيعي أن نفكر في قيامها على تصوّر آخر وجده و& و في نظرية ريتشر L'inférence Plausible (الاستدلال المحتمل أو المعقول)[60] وهي نظرية تقوم على نسبية الثقة في المصادر عندما تتعدد المعلومات المتأتية منها وتختلف.

يحسن بنا توضيحا للمسألة أن ننطلق من المثال التالي : لما حضرت الحجاج بن يوسف الوفاة قال : «اللهم اغفر لي فإن الناس يظنون أنك لا تفعل» وخاض الناس في إمكانية أن يغفر له ورجّح كثيرون أن الله غفور رحيم «وحلف رجل بالطلاق الثلاث من زوجته أن الحجاج من أهل النار. فاستفتي طاووس فقال يغفر الله لمن يشاء وما أظنها إلا طلقت. فاستفتي الحسن البصري فقال : «اذهب إلى زوجتك وكن معها، فإن لم يكن الحجاج في النار فما يضركما أنكما في الحرام»[61].

هكذا نجد رسمين منطقيين لقضية واحدة.

(ف 1) أ 3 ف [62]

أ ق ط

إذن ط

(ف 2) ب 3 ف

ب ق ليس ط

إذن ليس ط

---

(60) - المرجع السابق ص 57

(61) - ابن نباتة المصري ، سرح العيون، تح : محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي، 1964 م.

(62) - 3 = ينتمي، ف = فقه، ق = قال، ط = طلاق.

وهكذا نجد ط ولیس ط في نفس القضية ويبدو من المستحيل أن نرفع الاشكال منطقيا. نعم لقد رجحت فتوى الحسن البصري ليس لأن المعلومة الفقهية عنده أوسع وأثبت أو أكثر دقة منها عند طاووس. ولكن لأنه الحسن البصري. وهكذا نرى أن الاستدلال في الحجة بالسلطة ليس استنباطيا أو استقرائيا وإنما هو استدلال محتمل معقول Plausible يستمدّ أهميته من الشخص الذي صاغه. وهذا موطن المغالطة. ذلك أنه إذا لم يكن من دليل موضوعي خالص يرجح حجة على أخرى فإنا نعتبر الحجة مغالطية لأنها تجرّ إلى الايهام بأن السلطة تتصف بالكمال والحال أنه لا وجود لسلطة علمية كاملة، في منأى عن الزلل، لا يأتيها الباطل.

حجاج القوّة Argumentum ad baculum

حجاج القوّة هو احتجاج يسعى صاحبه إلى حمل المخاطب على سلوك معيّن أو على عمل معيّن سعيا يستند إلى التهديد. منه يستمد الحجة وعلى أساسه يسأل الاقتناع الذي يتخذ في نهاية الأمر شكل الاستسلام. يكون لهذا النوع من المحاجة في العادة أحد الشكلين التاليين :

افعل كذا وإلا ضربتك

لا تفعل كذا وإلا ضربتك

فيفعل المخاطب أو لا يفعل خشية الضرب فإن أتى ما أمر تحقق المطلوب. ولا يعني المتكلم عندئذ إن كان المخاطب مقتنعا بما تحقق منه أولا فذلك لا يعنيه المهم أن يتحقق ما يرى هو وجوب تحققه. وكثيرا ما يغلب هذا المنحى في الحجاج على الخطابات المتسلطة مثل الخطاب التربوي أو الديني أو السياسي. ذلك أن أهم ما تسعى إليه هذه الخطابات إنما هو الانصياع والتسليم. أما الاقتناع فإنه يأتي في مرحلة ثانية. انظر قول زياد بن أبيه لأهل البصرة في خطبته البتراء :

«كفّوا عني أيديكم وألسنتكم أكفف عنكم يدي ولساني ولا تظهر على أحد منكم ريبة بخلاف ما عليه عامتكم إلا ضربت عنقه» [63].

فلا يعنيه منهم إلا سلوك يراه ويحاسب عليه أما ما تنطوي عليه السرائر فلا يهمه في شيء :

«إني والله لو علمت أن أحدكم قد قتله السلّ من بغضي لم أكشف له قناعا ولم أهتك له سترا حتى يبدي لي صفحته فإذا فعل ذلك لم أناظره» [64].

وهكذا نلاحظ أن حجاج القوّة يتجه إلى سلوك المخاطبين ليكيّفه وفق كيفيّة معيّنة هو يريدها. أما ما يفكرون فيه ويعتقدونه فإنه ينحطّ إلى درجة ثانوية. وإذا كان حجاج القوّة يخاطب سلوكا فإن الحجة في أبسط تعريفاتها إنما تخاطب المنظومة الفكرية للمتقبل قصد توجيهها توجيها ينجم عنه انتظام جديد للأفكار. انتظام يذهب ببعضها ويبوئ غيرها محلّها فيدع ما كان يعتقده، بعضه أو كله. ويقتنع بما لم يكن مقتنعا في حركة ذاتية للفكر هي الأثر المباشر لعملية الحجاج.

فإذا كانت المحاجة بالقوّة لا تهتم بقناعات المخاطب ولا تلتفت إلى ما يؤمن به ولا يعنيها أن يقتنع بما يطلب منه هل يجوز أن نعتبرها محاجة ؟ كيف وهي لا تستجيب إلى أبسط تعريفات الحجاج ؟.

تتكوّن الحجة في أبسط وصف لمكوّناتها من مقدمتين ونتيجة يمكن أن تكون أكثر أو أقل. تمثل المقدمتان أو المقدمات المبادئ الأساسية التي تمدنا بقانون العبور إلى النتيجة. ومن شروط المقدمات أن تكون تقريرات قابلة بحكم صيغها التركيبية لأن يعلق بها عدد من المحمولات الماوراء لغوية فنقول إنها صحيحة أو خاطئة [65].

---

(63) - الجاحظ ، البيان والتبيين تحقيق ، عبد السلام هارون. الطبعة الأولى. القاهرة. 1968. ج II. ص 63 - 64

(64) - المرجع السابق ج IIص 64

(65) - و & و ، ص 62

وهكذا نتبين أن مقدمات من صنف افعل - لا تفعل لا يمكن أن نخضعها إلى اختبار الصحة والخطأ أو التصديق والتكذيب فهي صيغ إنشائية لا تحتمل هذا الاختبار. ومن ثم فإن الحجة التي تقوم على هذا النوع من المقدمات لا تستقيم منطقيا إذ هي ليست حجة أصلا وإنما هي تهديد.

إن أسلوب المقدمات في حجاج القوّة هو أسلوب إنشائي وحتى إن كانت الصيغ الظاهرة صيغ الخبر فإنه يمكن أن نردها في يسر إلى الأسلوب الإنشائي. خذ مثلا قول يزيد بن المقنع العذري وقد قام خطيبا في ملأ جمعه معاوية سعيا في ضمان ولاية العهد لابنه يزيد حيث قال: «هذا أمير المؤمنين وأشار إلى معاوية فإن هلك فهذا وأشار إلى يزيد ومن أبى فهذا وأشار إلى سيفه». وطبيعي أن يستحسن معاوية خطبته إذ لم يتمالك أن قال له: «اجلس فأنت سيد الخطباء»[66].

إن أهم عناصر هذه الخطبة لا نجدها ماثلة في النص ذلك أنها تعود إلى المقام والاشارة الحسية والعلاقة بين المتكلم والجمهور المخاطب. فلا يمكن أن ندركها إلا في بعد براغماتي حيث يختلط القول بالفعل وتتحدد ملامح العلاقة بين الأطراف وتبرز طبيعة السياسة الأموية التي تقوم على إعطاء المقارب ومداراة المباعد وضرب رؤوس المخالفين.

سعى و & و إلى أن يبحثا عمّا يمكن أن يتوفر عليه هذا الحجاج من تماسك منطقي في إطار آخر غير إطار المنطق الكلاسيكي معتبرين أنه منحى في الحجاج يمكن أن يتعلق بالمنطق الأخلاقي العملي[67] انطلقا في ذلك من مثالين لـ : Alex Michalos نكتفي بذكر أحدهما

- أنا على حق أو أنك لن تأخذ السيارة هذا المساء[68]

إذن فأنا على حق.

- البيعة ليزيد أو ضرب الرقاب

إذن البيعة ليزيد

(66) - ابن الأثير : الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت ، 1965، المجلد III، ص 508

(67) - و & و : ص 63

(68) - المرجع السابق : ص 63

وقد سلك الباحثان المسلك التالي في التحليل :

«نعتبر أن القضية ك = أنا على حق ؟ ونفترض أن ك قابلة لأن تأخذ على التوالي إحدى القيمتين 1 و 0 ينبغي أن تحصل وينبغي أن لا تحصل ونفترض أيضا أن تخصيص القيمتين ق يخضع إلى الشرط التالي :

(ك - ب) - ق (ك) = 0

فإذا كانت ق (أن يكون له الحق - البيعة ليزيد)

تقتضي ب (حالة من أشياء غير مرغوب فيها (لا تأخذ السيارة هذا المساء - ضرب الرقاب)) إذن فإن ق نفسها غير مرغوب فيها. معنى ذلك أن الحالة السلبية ينبغي أن لا تحصل[69].

وهكذا يرسم المثال الأول[70] مثلا :

ك V ب (V = أو)

إذن ك

كما يمكن أن نرسمه

ك V ب

ليس ب

إذن ك

المحاجة الجماهيرية Argumentum ad populum

هي محاجة ينجزها المتكلم «أ» أمام «ب» جمهور أو جماعة بغية اقناعهم بفكرة ما وإثارة حماسهم إليها وتحقيق اعتناقهم لها. وذاك غاية ما يسعى إليه المحاجج. فعندما يستجيب الجمهور إلى فكرة المتكلم أو الخطيب

---

(69) - المرجع السابق ، ص 63

(70) - المرجع السابق ، ص 64

متحمسين لها تحقق الحاجة هدفها وبقدر ما يتحمس الناس إلى النتيجة التي وصل إليها الباث يتزايد توفيق الحاجة ويتعاظم نجاحها[71].

كثيرا ما نجد هذا النوع من الحاجة في الخطاب السياسي والسياسي الاقتصادي والتجاري والاشهاري الخ... من ذلك مثلا أن ينطلق اشهار ما لمنتوج ما من صورة امرأة جميلة في وضع مغرٍ وهي فيما يبدو عليها أنها في قمة السعادة ويقول لك ولجمهور المشاهدين

أنت تريد أن تكون سعيدا

منتوجنا يحقق السعادة

فتعال إلى السعادة، تعال إلى منتوجنا الفلاني

دون أن يحدثك عن هذا المنتوج ولا عن تركيبته ولا عن خواصه الذاتية. ولكن الاشكال في هذا النوع من الحاجة هو فيم يتمثل الجانب المغالطي ؟ هل هو مجرّد إخلال بأخلاقيات السلوك التجاري أو الاشهاري أو السياسي؟ وعندئذ فالأمر لا يتعلق بالبنية المنطقية للحجة ولا مجال لتناولها أصلا. أم أن الأمر يتعلق بخطإ منطقي يمكن أن نحدده ونصفه ونقوّمه على أساس قواعد منطقية مضبوطة ؟[72].

إن أول ما يلفت الانتباه في الحاجة الجماهيرية هو اتجاهها إلى جمهور معيّن يراد حمله على فكرة معينة. أما الاهتمام بالحاجة في حدّ ذاتها فإنه ضئيل. فالمتكلم لا يعنيه أن يبني حجته البناء الذي يمكن أن يصل به إلى حقيقة موضوعية على أساس مقدّمات حرص أن تكون صحيحة حتى يصل إلى نتائج يقينيّة [73] فاهتمام الحاجج منصب كله على ما يضمن اعتناق الجمهور لفكرته والتحمس لها. وهكذا نلحظ في الحجة الجماهيرية خصيصة تقربها إلى الحجة وجه ذات ad hominem وهو الجانب

---

(71) - المرجع السابق ص : 69

(72) - المرجع السابق ص : 70

(73) - المرجع السابق ص : 70 - 71

الذاتي الانفعالي الذي يتوفر في كليهما مع ضرورة الانتباه طبعا إلى ما يميّز هذه عن تلك.

فهل يكفي القول بأن مأتى البرالوجيسم في هذا النوع من ' حاج هو قلة اهتمام المتكلم بصياغة مقدماته الصياغة الصحيحة التي ن تصل به إلى نتائج موضوعية ؟

يرى و& و أن دراسة البرالوجيسم تفترض ،تصوّرا جدليا للمحاجة ولوظائفها تصورا يكون منفتحا انفتاحا كافيا حتى نأخذ بعين الاعتبار أشكال المحاجة القائمة على مقدمات صحيحة أو خاطئة.(74).

فالمحاجة الاستدلالية Démonstration ، هي استنباط يراد منه التدليل على صحة نتيجة اعتمادا على مقدمات معترف أو مسلّم بصحتها.(75). وهي التي يسميها أرسطو أناليطيقى أما الجدلية فهي تتعلق بظنون ممكنة فلا تشترط فيها الصحة الأمر الذي يجعل من الجدلية في مرتبة وسط بين آلريطوريقا والأناليطيقا الفن الذي خصه أرسطو بكتابه طوبيقى.

. وفي هذا السياق فإن المغالطة يمكن أن تتولّد من عدم اتفاق طرفي المحاجة حول منهج الحوار وغايته هل هو استدلالي أم جدلي ؟ إذ قد يتبادر إلى ذهن ب أن المحاورة برهانية وأن المقدمات فيها صحيحة والحال أن .أ. إنما قصد المحاورة الجدلية ولم يجد نفسه ملزما بالاستناد إلى مقدمات صحيحة. فأسس محاورته على ظنون محتملة. فيتولّد البرالوجيسم نتيجة الخلط بين الحجة الاستدلالية والحجة الجدلية(76) ولكن المغالطة هنا كما بيّن ذلك و& و هي مغالطة لَبْسٍ وليست مغالطة جماهيرية.

حاول و& و بالاستناد إلى ما قام به بعض الدارسين أن ينظرا في علاقة القربى بين البرالوجيسم الجماهيري والبرالوجيسم Le paralogisme de popularité, Fallacy of popularity(77).

---

(74) - المرجع السابق ، ص 71

(75) Dictionnaire Technique De La Philosophie P 215.

(76) - و & و ، ص 72

(77) - المرجع السابق ، ص 72

وهو حجاج تكون بنيته كما يلي :

أ - الناس جميعا يعتقدون ق

إذن ق صحيحة

الناس جميعا يذبحون خروفا في العيد

إذن ينبغي أن نذبح خروفا

إن العلاقة بين المقدمة والنتيجة ليست منعدمة تماما فهناك علاقة ما رغم ضعفها الواضح. علاقة يمكن أن نستدل عليها كما يلي :

م 1 (ش) (ش يعتقد ق)

إذن ق

يلاحظ و& و أنه لا يوجد أي منطق تقعيدي يقبل بهذا النمط من الحجاج نهجا في الاستدلال فالمحاجة من هذه الناحية هي فشل استدلالي.

ومن ناحية أخرى فنحن لا نرى كيف يحدث هذا الضرب من الحجاج انفعالا ويولد حماسا ويحمل على اعتناق أفكار فهي محاجة تبدو من حيث وضوح البعد المغالطي فيها على جانب من الفجاجة تجعل من الصعب عليها أن تغالط وأن تقنع. إذ هي تنطلق من اقتناع بالرتابة لتؤسس المحاجة عليه. فهي محاجة بالرتابة Argumentation par la banalité[78].

تلاحظ بعض الدراسات أن البعد المغالطي في المحاجة الجماهيرية يتمثل في أن خطاب العاطفة في المقدمات لا يتناسب منطقيا مع النتيجة مما يجعل من العلاقة بين مضامين القضايا في المقدمات والنتيجة علاقة منفصمة. ويبدو أن انفصام العلاقة هذا شرط مهم لقيام الحجة الجماهيرية ذلك أن العلاقة المنطقية بين المضامين القضوية تحول الحجة إلى نوع آخر من المحاجة. ولكنها لا تبقى الحجة الجماهيرية. فغياب العلاقة مهم ولكنه ليس

(78) - المرجع السابق ، ص ص 72 - 73

كافيا. مع أن العلاقة يمكن أن لا تنعدم تماما فكثيرا ما تختلط الدعاية بمعلومات صحيحة من شأنها أن تدعم الدعاية وتحقق نجاعتها[79].

لو حاولنا أن ننظر في المثال الذي ذكرناه في بداية هذا الفصل ،تعال إلى السعادة، تعال إلى منتوجنا، فإنا نتبين أن الأمر لا يتعلق بمحاجة تتصل بالبضاعة في حدّ ذاتها : خواصها مكوّناتها نسب عناصرها... وإنما يحدثنا عن السعادة التي يمكن لهذا المنتوج أن يحققها لنا فهو يخاطب الخيال والمشاعر ويستغل نقاط الضعف النفسية والرغبات حتى يقنع أن انتاجه يغير الحال غير الحال والحياة غير الحياة. فالمحاجة إذن تتجاهل موضوع المحاجة لتتناول أمورا أخرى ليس لها من وجه لو أن الحجاج سلك طريقه الذي ينبغي أن يسلك. فالأمر يتعلق باستقالة حجاجية أمكن لاثارة الحماس أن يحجبها كما حجب غياب العلاقة بين المضامين[80].

وهنا تبدو أهمية إثارة العاطفة وإلهاب الحماس في الحجة الجماهيرية. فهو غاية ووسيلة. غاية لأن الحجة الجماهيرية إنما تجري إليه، ووسيلة لأنه يستر غياب المحاجة عند غيابها ويغطي غياب العلاقة بين المضامين عندما تنبني الـ ح ج بنية قضوية.

المحاجة بالتجهيل Ad ignorantiam/ L'Argumentation Par l'Ignorance

يقوم هذا النوع من الحجاج في تعريفه المبدني على إفحام المخاطب انطلاقا من تعجيزه على أن يدلي بما ينفي الحجة المقدّمة إليه. هذا الفهم يلتقي عنده كل من لوك Lock وارفينغ كوبي Irving Copi[81] تكمن المغالطة هنا في المنحى الذي يأخذه تصوّر الحقيقة. فالمتكلم يؤسس حجته على أساس من قاعدة تقول : إذا لم تدل بما ينفي حجتي، فحجتي صحيحة. هذا التصور يتنافى مع قواعد البحث العلمي التي ترفض الخلط

(79) - المرجع السابق ص 80 - 81

(80) - المرجع السابق ص 77

(81) - المرجع السابق ، ص 99

بين غياب الحجة المثبتة للقضية وتوفر الأدلة النافية لها. فإن لم يتوفر للمحاجج دليل ينفي حجة خصمه لحظة الحوار ليس معناه أن الحجة صحيحة بشكل مطلق.

والمهم في هذا السياق أن نفهم السبب الذي من أجله عُدّ هذا النوع من المحاجة مغالطيا.

ننطلق من المثال التالي :

أ 1- لا يوجد دليل ضدّ الفرضية فـ

إذن فـ صحيحة[82].

ذاع هذا المثال باعتباره نموذجا لهذا النوع من المحاجة وهو شكل نجد صعوبة في تحديد الجانب المغالطي فيه. ذلك أنه إذا لم يتوصل الخصم إلى أن يوفّر دليلا يدحض الفرضية لا نرى كيف يمكن أن نصفها بالمغالطة. وتزداد الصعوبة أكثر كلّما توفرت أسباب واحتمالات سابقة ترجح الفكرة التي يتبناها المتكلم في فرضيته بإثبات الخاتمة أو دحضها.

سعى و& و إلى محاولة تأسيس منهجية في اختبار المسألة تقتضي أن نستخرج من الفرضية موضوع التثبت مجموعة من القضايا تمثل طبقة اختبارها. ولا تمثل فرضية ما أهمية تجريبية معينة إلا إذا استجابت طبقة اختبارها إلى أن تأخذ بعين الاعتبار القضايا التي تثبت الفرضية أو تنفيها وإخراج القضايا التي لا دور لها في الدحض والاثبات باعتبارها قضايا محايدة وفق ما يمثله الرسم التالي :[83]

فـ

محايدة قابلة للاختبار محايدة

ولو سعينا إلى تقدير الاحتمالات التي يمكن أن تلقاها الفرضيات لأمكن أن نلاحظ أنها تكون :

غير مثبتة / مرفوضة / مثبتة

---

(82) - المرجع السابق ، ص 100

(83) - المرجع السابق ، ص 101

وهكذا يصل الدارسان إلى اعتبار أن شكل الحاجة ينبغي أن يتخذ البنية التالية حتى يكون سليما :

(ب 1) فـ غير مرفوضة

إذن فـ مثبتة أو فـ غير مثبتة

(ب 2) فـ غير مثبتة

إذن فـ مرفوضة أو فـ غير مثبتة(84).

أما المثال أ 1 فهو مغالطي لأن الخاتمة فيه لم تستغرق كل الحالات الممكنة فالمغالطة إذن هي مغالطة إثبات(85).

مغالطة معرفية

ينطلق و& و من الشكل التالي : «لم يثبت أحد قط أن فـ خاطئة (صحيحة) إذن فـ صحيحة (خاطئة)». ليقررا مباشرة أن "أثبت" لها قيمة ابيستمية بحيث يمكن القول إن الشكل المغالطي القائم على التجهيل له بعد معرفي(86).

ننطلق من المثالين الذين يستشهد بهما و& و وقد استعاراهما بدورهما من هنتيكا Hintikka

1) لا (E ش) ع ش ق	non(∃x) k x q
إذن لا ق	donc non p (87)
2) لا (ش) ع ش لا ق	non (∃x) k x non q
إذن لا ق	donc p

---

(84) - المرجع السابق ، ص 101

(85) - المرجع السابق ، ص 101 - 102 - 103

(86) - المرجع السابق ، ص 103

(87) - الحرف K= to know (عرف) لذلك عوضناه بـ ع في الاستعمال العربي.

فإذا كان لا أحد يعرف أن ق صحيحة أو خاطئة فلا ينجرّ عن ذلك أن ق خاطئة أو صحيحة إذ يمكن أن تكون ممكنة الصحة أو ممكنة الخطأ مما يجعل من الشكلين السابقين شكلين مغالطيين(88).

مغالطة جدلية

نفترض نقاشا بين أ - ب - ج حول القضية ق يتمسك ب بـ ق الأمر الذي لا يقبله أ يتشعب الحوار وتتشابك أفنانه ، يطلب ب من أ أن يدلي بحجة تنفي ق يرد «أ» أن هذه الحجة لا تتوفر عنده ولكنه لا يجد العناصر الكافية التي ترجح لديه قبول ق. في هذه الحالة يكون إلحاح ب على أن يدلي أ بحجة مناقضة لـ ق شكلا مغالطيا(89).

مما يجعل من المحاجة بالتجهيل ذات بعد جدلي يدرك في إطار لعبة جدلية بين طرفين.

إن مغالطة التجهيل إذن تتسم بكونها : إثباتية - معرفية - جدلية.

المصادرة على المطلوب

تجمع المصادر القديمة والحديثة في تعريفها على اعتبارها خطأ منطقيا يتمثل في المصادرة على النتيجة التي يُبْتَغى الوصول إليها بحيث ترد إحدى مقدمات الحجة. يقول ابن سينا «المصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به انتاجه كمن يقول إن كل انسان بشر وكل بشر ضحّاك فكل انسان ضحاك والكبرى هاهنا والنتيجة شيء واحد. ولكن أبدل الاسم احتيالا ليوهم المخالفة»(90). فلا اختلاف في اعتبار المصادرة على المطلوب قائمة على خطإ. أما الخلاف فهو يتعلق بماهية الخطإ فيم يتمثل، ما هو دوره وكيف يمكن أن نضبطه ؟ وكيف يمكن أن تتحدد المصادرة على المطلوب باعتبارها مغالطة ؟

---

(88) - المرجع السابق ، ص 103 - 104

(89) - المرجع السابق ، ص 104

(90) - ابن سينا ، الشفاء ج -1 ص 67

أسّس الباحثان سعيهما إلى محاصرة هذا الشكل من الحاجة من حيث طبيعته وبنيته وخصائصه على نظريتين تمثلان الاتجاه السائد في تعريفه.

1 - نظرية التعادل

2 - نظرية التبعية والتعلّق[91].

1 - نظرية التعادل

تسعى نظرية التعادل إلى محاولة إدراك الجهة التي على أساس منها تكون المصادرة على المطلوب حجة دائرية من حيث أنها تنطلق من مقدمة لترسي عند نتيجة تحيل بدورها على المقدمة التي هيأت لاستقامتها نتيجة. يقول ارفينغ كوبي وهو صاحب نظرية التعادل : «عندما نضع مقدمة للمحاجة النتيجة نفسها التي ينبغي أن نصل إليها نرتكب مغالطة المصادرة على المطلوب»[92] هل يعني ذلك المطابقة التامة من حيث اللفظ بين المقدمة والنتيجة أم يكفي أن يدل لفظ المقدمة على النتيجة دلالة ضمنية. إن الرد بالايجاب في كلا الحالين سيضعنا إزاء مشكلين يبرزان ضعف هذه النظرية فإذا قلنا بالمطابقة التامة فسيضيق التعريف عن أشكال عديدة من المصادرة على المطلوب لا تتوفر فيها المطابقة التامة بين المقدمة والنتيجة. أما الدلالة الضمنية فهي تكسب تعريف المصادرة على المطلوب أريحية تكاد تجعل منه مفهوما فضفاضا يسمح لأشكال عديدة بالدخول فيه[93]. وعلى كل حال ومهما يكن من أمر الخلاف بين جماعة المناطقة حول هذه النقطة فإنه يبدو أن الاتجاه السائد لا يساير تضييق التعريف مما يعني أن المطابقة في معناها العام بين النتيجة والمقدمة تكون كافية لظهور المصادرة على المطلوب.

---

(91) - و & و ، ص 144
(92) - المرجع السابق ص 114
(93) - المرجع السابق ص 115

2 - نظرية التبعية والتعلّق

تكون المحاجة دائرية في رأي أصحاب هذه النظرية إذا جاءت المقدمة من حيث صياغتها مفترضة النتيجة التي يجري إليها الاستدلال أو إذا كانت المقدمة تستند إلى النتيجة وتعتمد عليها بحيث لا يمكن القبول بها إلا إذا تمّ قبول النتيجة[94].

هل يتعلق الأمر هنا بنظريتين مختلفتين فعلا ؟ فعندما نقول إن المقدمة تتضمن افتراضا ما للنتيجة ألا يعني ذلك دلالة ضمنية لها عليها وهل تتجاوز المطابقة الضمنية أن تكون إلا افتراضا منطقيا للمقدمة على النتيجة وعندما تفترض المقدمة النتيجة بشكل لا تبدو معه جارية إليها فحسب وإنما هي تقوم عليها بحيث لو لم تكن النتيجة لما أمكن للمقدمة أن تستقيم. كل هذا يجرّ إلى الاعتبار الذي وصل إليه و& و من أن نظرية المطابقة لا تعدو في حقيقة الأمر أن تكون إلا حالة خاصة من نظرية التبعية La Théorie De la Dépendance[95].

الخلل والمغالطة في المصادرة على المطلوب

ننطلق من الحجة التالية :

روما هي عاصمة إيطاليا

إذن روما هي عاصمة إيطاليا.

هذه الحجة الدائرية صحيحة ابيستميا إذ من المعروف أن إيطاليا عاصمتها روما بالرغم من أن صحتها لا تحجب إسفافها وربما سوقيتها أيضا. فالاستدلال هنا هو استدلال على ما لا يحتاج إلى استدلال. ومع ذلك فإنه يمكن القول إن الصيغة الدائرية في هذه الحجة لم تقد إلى الخطإ لأن

---

(94) - المصدر السابق ص 115

(95) - المصدر السابق ص 116

الدائرية في حدّ ذاتها ليست مصدر خطإ أو مغالطة. فيم يتمثل الخلل في المحاجة الدائرية إذن ؟

ننطلق من الحجة التالية :

الله خلق الأفعال

الخليفة فعل

إذن الله فعل[96].

الحجة دائرية إذ أن النتيجة تبدو ماثلة في المقدمة الكبرى فبما أن الله قدر الأفعال فإن الخلق مسيّرون غير مخيرين. فإذا حابى الخليفة حاشيته وأعطاهم ومنع غيرهم وحرمهم فذلك ليس ظلما منه ولا تعديا لأنه هو نفسه محكوم بقضاء الله القديم.

يطرح هذا الشكل الحجاجي إشكالا يتعلق بطاقته الإقناعية. ولا مجال للحديث عن هذه الطاقة إلا بالانتباه إلى السياق المعرفي الذي جاءت فيه الحجة.

فالقول بالجبر مثل وجهة في الخطاب السياسي الأموي تمكن من تبرير سلوك الدولة في المال ومواجهة المناهضين. وهو سلوك اتسم بغير قليل من الحيف والعسف. والقول بمسؤولية الانسان إزاء أفعاله يحمل السلطة مسؤولية المظالم التي يكابدها الناس أما القول بالجبر فهو يردّ المسألة إلى القضاء الالهي حيث لا اختيار للعبد.

هذا النمط في بناء الحجة يمكن أن يكون مقنعا في مقام موالٍ للأمويين وعندئذ فإن الحجة لا تبدو مغالطية خاصة إذا عضدت بحجج من النص القرآني فالأمر يمكن أن يلقى قبولا خاصة في أوساط العامة.

---

(96) - اخذنا هذا المثال من قول معاوية إبن أبي سفيان : . أنا خازن من خزّان الله تعالى اعطي من اعطاه الله تعالى وامنع من منعه الله تعالى ولو كره الله أمرا لغيّره.. انظر : القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص : 143

أما في مقام غير موالٍ للأمويين أو مناهض لهم فإن الأمر يختلف. فالتمسك بالموقف النقيض : القول بالاختيار، والاحتجاج له والدفاع عنه مثل فيما يمثل إبرازا للمواربة في الخطاب الأموي السياسي والديني مما يمكن معه القول إن الحجة الدائرية التي تمثلنا بها لا ترتقي إلى تغيير ما يعتقده المخاطب بل قد تثبته في رأيه وتدفعه إلى استنباط وسائل الدفاع عنه والاحتجاج له. وهكذا تبدو الطاقة الاقناعية في المصادرة على المطلوب منعدمة أو تكاد. فهي «لا تصل إلى الزيادة في مصداقية نتيجتها لدى من تتجه إليه»(97). ولعلنا نقف هنا على نقطة مهمة تبرز لنا الوجه المغالطي في المصادرة على المطلوب يتمثل في ضعف نجاعتها الاقناعية خصوصا لدى من كان يجب أن تقنعهم.

مغالطة المسائل المتعددة

يشير أرسطو في التّبكيتات السوفسطائية إلى المغالطات التي تقوم على جمع المسائل المتعددة في واحدة فيقول : «تتحقق المغالطات التي تتولد عن جمع المسائل المتعددة في واحدة عندما يعار الجمع اهتماما فنقدم جوابا واحدا وكأننا إزاء مسألة واحدة»(98) من ذلك مثلا السؤال التالي : هل هذه الأشياء جميعا حسنة أم لا ؟ وفي الحقيقة فإن بعض الأشياء يمكن أن تكون حسنة وبعضها الآخر لا. وكل جواب عن سؤال كهذا بالايجاب أو النفي يوقع صاحبه في أحبولة المغالطة.

وينبه أرسطو إلى أن الأنسب في التعامل معها هو أن نجيب على كل شيءٍ منها على حدة فذلك من شأنه أن يجنبنا الوقوع في المغالطة.

أما المشهور في تعريفها اليوم أنها مسألة «تتضمن معنى مضمرا خاطئا»(99) يخفيه السائل وهو يقصد إخفاءه لأن ذلك يمكنه من خداع

(97) - و لله و ، ص 131

(98) - Aristote : Les Réfutations Sophistiques P. 22

وانظر ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو. ص 679

(99) - و & و ، ص 140

المخاطب فيقع في فخ المغالطة والمثال الذي نجده في كل المراجع التي تناولت هذا الشكل من المغالطات هو التالي :

هل انتهيت عن ضرب زوجك

Avez vous cessé de battre votre mari ?[100].

والمغالطة هنا تتمثل في إيهام المخاطبة أن السؤال واف شاف لا يحتمل إلا جوابا يكون اختيارا بين معطيين يحتملهما السؤال : نعم أو لا. ولكنه في الحقيقة سيؤدي بها مهما كان الاختيار إلى الوقوع في مزلق لا تحمد عقباه. فجوابها بالايجاب يمثل إقرارا على نفسها بأنها كانت تضرب زوجها ومازالت. وجوابها بالنفي يمثل اعترافا بأنها كانت تأتي هذا الجرم. فالسؤال فخ لا يطلب صاحبه جوابا بقدر ما يسعى إلى الايقاع بالمخاطبة. هذا المثال قتل درسا لذلك نميل إلى أن ندعه ونفضل أن ننطلق في دراسته من مناظرة شهيرة جرت بين الأوزاعي وغيلان الدمشقي بحضرة هشام بن عبد الملك.

بدأها الأوزاعي بقوله : «- هل علمت أن الله أعان على ما حرّم ؟

- قال غيلان : ما علمت، وعظمت عنده
- قال : فهل علمت أن الله قضى على ما نهى ؟
- قال غيلان : هذه أعظم، مالي بهذا من علم
- قال : فهل علمت أن الله حال دون ما أمر
- قال غيلان : حال دون ما أمر ؟ ما علمت
- قال الأوزاعي : هذا مرتاب، من أهل الزيغ !

فأمر هشام بقطع يده ورجله»[101].

---

(100) - المرجع السابق : ص 141

(101) - ابن نباتة : سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. تحقيق : احمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة 1964. ص 291 - 292

إن كل سؤال من هذه الأسئلة الألغاز التي طرحها الأوزاعي تمثل نموذجا لمغالطة الأسئلة المتعددة. والسؤال منها يوهم بإمكانية الاختيار بين جوابين : نعم أو لا، اختار غيلان النفي ظنا منه أن ذلك يحقق تنزيه الله. فآل به الأمر إلى ما آل إليه ولو أجاب بالايجاب لاتسع مجال الايقاع به أكثر. إذ لا بد من أن نشير إلى أن المقام الذي جرت فيه المناظرة مناوىء لغيلان. بل إن المناظرة ليست إلا تعلة لقتله مهما كان مآلها. والأسئلة الثلاث تعلقت بجزئيات لا تمثل أصولا إيمانية يستحق الغافل عنها النهاية التي انتهى إليها غيلان. فالسؤال الأوّل مثلا يستند إلى قاعدة فقهية تقول إن الضرورات تبيح المحظورات .فالله حرم الميتة وأعان المضطرّ على أكلها، (102).

وعلى كل فإن هذه المناظرة تحتاج إلى إبداء الملاحظات التالية :

- هي غير متكافئة نصّب فيها الأوزاعي خصما وحكما

- موضوعها لم يتحدد سلفا بحيث يمكن أن ينتبه طرفاها إلى مجال المحاورة انتباها يجنبهما المزالق.

- السؤال فيها وجّه وجهة مغرضة أو همت المسؤول أن في وسعه أن يختار بين إمكانيتي الايجاب والنفي والحقيقة أنه وقع في حصار لا مخرج له منه.

- لو أن غيلان تمكن من الردّ على السؤال بسؤال بحيث يمكن له أن يحدد مجال المسألة لوسعه الخروج من المأزق ولكن يبدو أن ذلك لم يتح له فقد جاء ليُسأل ويجيب.

- فهي محاكمة وليست مناظرة.

- محاكمة صيغ فيها السؤال صياغة بدا معها شركا وليس سؤالا. شرك حبك بإحكام فقد حاصر المسؤول وسدّ عليه المنافذ وساقه إلى نهايته.

---

(102) - المرجع السابق ص 292

التركيب والقسمة / أو التأليف والافراد

Composition Et Division

ذكر أرسطو هذين الشكلين من المغالطة في موطنين على الأقل من كتابه «التّبكيتات السوفسطائية» ذكرهما تباعا عند حديثه عن أشكال المغالطة داخل القول ثم عند استعراضه مختلف الحلول التي ارتآها لسائر المغالطات. التركيب والقسمة شكلان مغالطيان لكنهما يمثلان وجهين لعملة واحدة لذلك يكثر الحديث عنهما في صيغة المفرد.

موقف أرسطو

مغالطة التركيب

يمثل أرسطو لمغالطة التركيب بعدّة أمثلة تتشابه من حيث بنيتها ودلالتها فيقول: «أما التركيب فتتعلق به أمثلة كالتي تلي: يمكن للرجل الجالس أن يمشي والحال أنه جالس.

- إيمكن للرجل] أن يكتب والحال أنه لا يكتب»[103].

إذا نظرنا إلى المثال الأول وهو لا يختلف في شيء عن الثاني نلاحظ أن القول يقوم على اللبس إذ هو يتيح لنا فهمين متناقضين:

(1) إمكان أن يكون من الرجل مشي وهو في حال لا يمكن فيها أن يكون منه مشي

(2) أن يكون من الرجل مشي في غير الحال التي هو فيها باعتبار اللحظة السابقة لحال الجلوس التي سمحت بتوقع حال المشي في اللحظة اللاحقة.

فهناك غموض يدور حول مفهوم الامكان النسبي منه والمطلق فالرجل في مطلق الأحوال يمشي ولكن في الحال التي يكون فيها ماشيا

---

(103) - Aristote : Les Réfutations Sophistiques. P. 11.

ليس جالسا أو نائما وعلى هذا الأساس يمكن القول إن المغالطة تولّدت من الخلط بين النسبي والمطلق في الامكان.

مغالطة القسمة

يقول ابن رشد في تعريفها وقوله شرح مفيد لما جاء في مباكتات أرسطو : «وأما الموضع الذي من القسمة فهو أن تكون أشياء إذا حصلت مفردة على أجزاء الشيء صدقت أو على الشيء بأسره صدقت فإذا ركب بعضها إلى بعض كذبت، فيوهم المغالط أنها إذا صدقت مفردة أنه يلزم أن تصدق مركبة ... [مثال] : الخمسة منها زوج والخمسة منها فرد فالخمسة إذن زوج وفرد معا وذلك كذب»(104).

وقد جاء المثال في التّبكيتات السوفسطائية حسب ترجمة تريكو كما يلي :

(105) 5 étant deux plus trois, il est pair et impair

فإذا كان صحيحا أن 5 هي مجموع 2 و 3 وإذا كان صحيحا أن 2 و 3 هما على التوالي زوج وفرد فإن اعتبارنا 5 زوجا وفردا في نفس الوقت يمثل مغالطة قسمة. لأن في ذلك إيهام بأنه إذا كانت العناصر في حال إفرادها صحيحة فإن الصحة تنسحب على حال التركيب.

الرؤية الحديثة : يعبّر موقف كوبي Copi أحسن تعبير عن الرؤية الحديثة لمغالطة التركيب والقسمة حيث تبدو هذه العلاقة قائمة على العلاقة الاستنتاجية بين البعض والكل من ناحية، والتوزيع والتجميع من ناحية أخرى. وعلى هذا الأساس فنحن نجد صنفين مختلفين لزوجين من مغالطات التركيب والقسمة.

يحدث النوع الأول من التركيب 1 عندما نستنتج الكل من الأجزاء كأن نقرّر أن الكل على صفة معينة بما أن كل جزء من الأجزاء له هذه الصفة (106).

(104) - ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو. ص 673 - 674

(105) - Aristote : Les Réfutations Sophistiques. P. 12

(106) - و & و ، ص 169

ك [أن نستنتج مثلا أنه بما أن جميع عناصر الآلة خفيفة فالآلة في مجموعها ينبغي أن تكون خفيفة](107).

أما مغالطة القسمة 1 فهي نقيض ذلك أن تسحب على الأجزاء صفة الكل، أن نستنتج من كون الآلة ثقيلة أن كل جزء من أجزائها ثقيل(108).

أما مغالطة التركيب فإنها تحدث عندما نستنتج أن مجموع العناصر له خصائص محدّدة لأن أفراد العناصر لها هذه الخصائص.

[فأنت تقع في المغالطة عندما تقول بما أن الحافلة تستهلك بنزينا أكثر من السيارة فإن مجموع الحافلات يستهلك بنزينا أكثر من مجموع السيارات](109).

المغالطة مأتاها أن عدد السيارات مجموعا أكثر من عدد الحافلات.

ومغالطة القسمة 2 نقيض ذلك.

الفرق بين النوعين هنا أن الكل في النموذج الأول يمثل مجموعا منتظما فحتى تفكيك الآلة لا ينفي هذا الانتظام. أما الأمر في النموذج الثاني فهو يتعلق بتجميع بسيط une simple juxtaposition لا نظام فيه(110) وقد حدثت المغالطة من سحب صفة الأعيان في حال إفرادها على الكل في حال تجميعه وهو لا يصح.

إذا كانت الوجهة المعاصرة تختلف عن التناول الأرسطي في التّبكيتات السوفسطائية. فهي تشبه إلى حدّ بعيد تناول المعلم الأول في بعض مواطن كتابه ريطوريقى حيث درس بعض الطرق السوفسطائية في استنتاج الكل من البعض أو البعض من الكل.

---

(107) - المرجع السابق ص 169
(108) - المرجع السابق ص 169
(109) - المرجع السابق ص 169
(110) - المرجع السابق ص 170

حلّل و& و ثلاثة أمثلة لأرسطو من كتابه المذكور نكتفي بالوقوف عند أحدها[111].

المعرفة بالحروف تعني المعرفة بالكلمات ذلك أن الحروف والكلمات إنما تعني شيئا واحدا.

لاحظ و& و على حق أن هذا المثال يذكرنا بمثال الآلة وأجزائها لارفينغ كوبي فإذا كانت الآلة تتكون من عدد من الأجزاء فإن الكلمة تتكون من عدد من الحروف وإذا كانت أجزاء الآلة تنتظم انتظاما محددا في حال استقامتها آلة فكذلك الشأن بالنسبة إلى الكلمة وحروفها[112].

لو حاولنا أن نقارن بين الوجهتين نلاحظ أن وجهة النظر القديمة إنما تقف نظرها على الجوانب اللغوية. وهي من هذه الناحية لا تخرج عن منحى التناول الذي نجده في التّبكيتات السوفسطائية حيث يدور التناول على مسائل اللغة وما يمكن أن يَعْلَق بها من لبس وغموض. أما الوجهة الحديثة فهي تهتمّ بالعلاقة الفيزيائية بين الكل والأجزاء. وتلتفت أيضا إلى العلاقة بين التوزيع والتجميع في بعدها الموضوعي المحسوس. وهي تتنزل في صلب الرؤية الأرسطيـــة الواردة في ريطوريقى. رؤية تنظر إلى العلاقات بين الأمور في حيّز خارج لغوي.

هذه جملة نماذج من الأساليب المغالطية درسها و & و في هذا الكتاب الذي قدمنا. وهي كما ترى تدور حول أشكال في المغالطة قديم درسها قدم أرسطو، حديث حداثته. ولقد لاحظت أنا القادم إلى هذا الموضوع من تخوم بعيدة عنه إلى أي حدّ هو قريب منها : بحيث كان يسيرا لنا أن نرد صيغا حجاجية من تراثنا العربي الاسلامي إلى الوجهة التي اتجهها هذا العمل في دراسة الأساليب المغالطية. وقد بدا لنا الأمر عندئذ أكثر إغراء. فأن ندرس مناظرة الأوزاعي لغيلان الدمشقي ضمن مغالطة المسائل المتعددة أكثر جدوى بالنسبة إلينا مما لو كنا درسنا مثال :

(111) - المرجع السابق ص 170

(112) - المرجع السابق ص 170 - 171.

هل انتهيت عن ضرب زوجك ؟

Avez -vous cessé de battre votre mari ?

بقي أن نشير إلى أهمية دراسة البراوجيسم في الدراسات المنطقية الحديثة باعتباره أحد الأقسام المهمة في ما يسمى اليوم :

المنطق اللاّشكلي، informal logic

وهو تيار ناشئ عن نقد منطق أرسطو من حيث المبادئ التي يقوم عليها والمسالك المنهجية التي يعتمدها.

لكن دراسة الأساليب المغالطية وفق ما يسميه و& و البرغماتية المنهجية أو التعددية المنهجية لا تعني الفوضى. إذ لا بدّ من أن يتوفر قدر من الأسس الاجرائية الشكلية حتى يسع الباحثون أن يفهم بعضهم عن بعض في مجال مازالت الطريق أمامه طويلة. فالمنطق اللاشكلي مازال في لحظة البدايات رغم الجهود الكبيرة التي تبذل. جهود تسعى إلى أن تستفيد من المناهج الجديدة في دراسة المغالطات الحجاجية بغية بلورة نظرية في المغالطات من ناحية والوصول بالمنطق اللاشكلي إلى تماسك نظري وإجرائي. وهو أمر مازال يحتاج إلى غير قليل من الجهد.

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

UNIVERSITÉ DES LETTRES, DES ARTS ET DES SCIENCES HUMAINES – TUNIS I

FACULTE DES LETTRES - MANOUBA

Série : Lettres

Volume : XXXIX

Groupe de recherche sur la rhétorique et l'argumentation

De l'argumentation dans la tradition occidentale d'Aristote à nos jours

Sous la direction de

Hamadi SAMMOUD